

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
УРАЛЬСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА
УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. А.М.ГОРЬКОГО

Е.С. ЧЕРЕПАНОВА

**ФИЛОСОФСКИЙ РЕГИОН «АВСТРИЯ»:
ОТ ТЕОРИИ ПРЕДМЕТА
К ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КАТАСТРОФЕ**

Екатеринбург

1999

Черепанова Е.С. Философский регион «Австрия»: от теории предмета к экологической катастрофе. Екатеринбург: Уро РАН, 1999. 142 с.

ISBN 5 — 7691 — 0961 — X

Книга представляет собой исследование австрийской философской традиции и ее проявление в «теории предмета» А. Мейнонга (1853 — 1920), в критике языка Ф. Маутнера (1849-1928) и экологической философии К. Лоренца (1903 — 1989). Эти мыслители пока относятся к числу малоизвестных, но безусловно интересных для специалистов в области истории философии. Книга адресована исследователям западно-европейской философии, а также может быть рекомендована студентам и аспирантам философских и других гуманитарных факультетов.

Ответственный редактор
доктор философских наук, профессор, академик РАЕН
А.В.Перцев

Рецензенты:
доктор философских наук, профессор **С.Н. Некрасов**,
доктор философских наук, профессор **М.М.Шитиков**

ISBN 5 — 7691 — 0984 — X

И $\frac{116 (99)}{8П6 (03) 1998}$ БО — 1999

© Черепанова Е.С., 1999

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	4
-------------------------	----------

Глава 1

Австрийская философия или философия в Австрии?.....	7
--	----------

Глава 2

Алексиус Мейнонг: барочная теория предмета.....	28
--	-----------

Глава 3

Фритц Маутнер: у истоков критики языка.....	60
--	-----------

Глава 4

Конрад Лоренц: искусство экологического триллера.....	98
--	-----------

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эту книгу можно назвать попыткой привлечь внимание интересующихся историей философии к «белому пятну» западной философской мысли, к австрийской философской традиции. Так уж сложилось, что внимания российских исследователей, изучающих философию Запада, удостоились в основном Германия, Франция, Англия и США, а то, что происходило в Центральной Европе, осталось «в стороне». Этому, безусловно, есть масса идеологических и исторических оправданий, и названное здесь «философским регионом Австрия» отнюдь не совпадает с реальными границами современной Австрийской республики, а представляет собой культурное пространство со сложившейся региональной философской традицией. Эта традиция объединяет и проясняет мировоззренческую общность таких совершенно разных мыслителей, как Б.Больцано и Ф.Брентано, Д.Лукач и З.Фрейд, Э.Мах и Ф.Кафка, О.Нейрат и Э.Эрикссон, К.Лоренц и К.Поппер.

Удивляет то, что перечисленные выше философы, находящиеся постоянно в объективе внимания исследователей, оказались как бы без родины, без культурно-исторических корней и как бы принадлежат западной философии «вообще», ее направлениям и течениям.

По мере исследования австрийской традиции автор книги испытывал своего рода радость невежды, который нашел на вдоль и поперек изученном континенте сундук с сокровищами философской мысли, никем не описанными. Между тем в Европе уже десятилетия действует семинар по изучению австро-немецкой философии, руководимый К.Маллигеном, П.Саймондсом и Б.Смитом, а также Центр исследований культуры Средней Европы во главе с П.Альбертацци и Р.Поли.

В России же не удалось найти почти ничего, не считая нескольких страниц о Ф.Маутнере в книге К.Нири «Философская мысль в Австро-Венгрии»¹, отчего возникло недоверие к венгерскому исследователю, столь высоко оценившему создателя «агностической мистики». Но стоило в отчаянии забросить в сеть Интернет имя «Фритц Маутнер», выяснилось, что в Пенцберге (Германия) есть центр изучения наследия австрийского философа, где формируют тематические дайджесты его трудов и воспоминаний современников. Не секрет, что получить через Интернет оригинальные тексты достаточно сложно, и, конечно, Пенцбергский центр не так открыт, как может показаться. Однако обращение из России, с Урала, произвело настолько большой эффект, что уже через день были доступны все наиболее интересные исследования и материалы центра.

Стало очевидным, что в мире уже давно обсуждают и исследуют некий «австрийский феномен», и не в общем, не вскользь, а на уровне сформировавшихся научных центров. Оказалось, что европейский ландшафт с уже покоренными вершинами в лице Э.Гуссерля, М.Хайдеггера, Л.Витгенштейна и модными «туристскими маршрутами» в районах постмодернизма вовсе не так изучен, как кажется, и описанные в учебниках горные пики соседствуют с вполне впечатляющими холмами, о которых спорят где-то не у нас. Выяснилось, что Э.Гуссерль — уроженец Моравии, что с австрийцем А.Мейнонгом они писали почти об одном и том же, что Л.Витгенштейн никак не мог оказаться в стороне от австрийской лингвокритики, что «Монадологию» Г.В.Лейбниц написал в Вене, а Ст.Цвейг чисто по-австрийски ругал И. Канта и весь немецкий идеализм, наконец, существует мнение о судьбоносном влиянии на строительство социализма в СССР идей О.Нейрата, что показано в замечательной монографии Д.А.Миронова, А.В.Перцева «Австромарксизм, позитивизм и рабочее движение»².

Представленные в книге мыслители подобраны таким образом, чтобы привлечь внимание не столько к их философскому наследию, сколько к тому влиянию, которое они оказали на историю феноменологии, аналитической традиции и экологической философии. Но вме-

¹ Нири К. Философская мысль в Австро-Венгрии. М., 1987.

² Миронов Д.А., Перцев А.В. Австромарксизм, позитивизм и рабочее движение. Свердловск, 1990.

сте с тем хотелось показать, что совершенно оригинальные философские концепции А.Мейнонга, Ф.Маутнера и К.Лоренца — результат одного и того же культурно-исторического феномена, открывающего интереснейшую перспективу для дальнейшего историко-философского исследования.

И, наконец, стоит подчеркнуть, что данная работа не призвана очертить широкий круг проблем, напротив, она скорее рассчитана на диалог с читателем, предлагая спорные интерпретации философского творчества австрийских мыслителей.

Предпринятое исследование продолжает традиции историко-философского анализа, сложившиеся на кафедре истории философии философского факультета Уральского Государственного Университета и свидетельствующие о сформировавшихся научных школах в исследовании западноевропейской философии, философской антропологии и русской философской культуры.

Очевидно, что обсуждение проблемы австрийского антикантианства не состоялось бы без влияния трудов академика РАЕН, доктора философских наук, профессора К.Н.Любутина, посвященных немецкой классической философии. Хотелось бы также выразить особую благодарность академику РАЕН, доктору философских наук, профессору А.В.Перцеву, чьи рассказы об университетской культуре Вены и Граца (где он бывал неоднократно), об особенностях речевой практики австрийцев, о специфике формирования позитивистского типа мышления оказали большую научную помощь и поддержали исследовательский энтузиазм автора.

Глава 1. АВСТРИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИЛИ ФИЛОСОФИЯ В АВСТРИИ?

Вопрос о подходе к исследованию национальных форм философствования сегодня ставится в связи с необходимостью выйти за традиционные предметные рамки истории философии. Линейная схема изучения историко-философского процесса, особенно при характеристике современной философии, превращается порой просто в череду портретов выдающихся мыслителей или в ряд «направлений и течений».

В нашей стране проблема методологии историко-философского исследования национальной философии особенно актуальной стала в послеперестроечный период, когда ярко вспыхнул интерес к отечественной философской мысли. В некотором смысле «со стороны» это выглядело как поиск привычной схемы противопоставления «нашей» и «ненашей» философии, позволявшей проблематизировать любую тему исследования.

Основанием для разграничения теперь стала не классовая, а национальная идея, поиск каковой и на сегодняшний день занимает значительное место в работах о специфике русской философии. И сегодня суждения типа: «Энергичные разговоры о самобытности и своеобразии (уникальности, оригинальности, исключительности) русской философии направлены в конечном счете на то, чтобы противопоставить Россию с философской точки зрения интеллектуальному миру»¹ свидетельствуют о том, что тема взаимоотношения мировой философии и национальной, в том числе русской, остается открытой.

¹ Скэнлан Дж. П. Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 61.

Что определяет национальную «особость» философии? В различных трудах современных отечественных и зарубежных авторов, во всем богатстве мнений опорой в трудном деле описания национального образа философствования служит *язык*. В языке находят проявления национального характера, национального духа, отражение типа культуры, вероисповедания. Языковые схемы несут в себе следы исторических событий (как, например, в России немецкие конструкции). Наибольшей популярностью пользуется аргументация с использованием известных национальных символов, нашедших отражение в языке (птица-тройка, дорога, ноу-хау и т.п.).

Языковые схемы и символы обосновываются и иллюстрируются историей национальной культуры, происходит сопоставление национальной целостности одного народа с национальной целостностью другого. В результате формируется набор культурно-исторических типов национального видения мира — философии.

В самом общем виде методология определения национального своеобразия предполагает следующие параметры, принятые на сегодняшний день большинством исследователей:

- 1) язык;
- 2) культура (в историческом аспекте);
- 3) религия;
- 4) этногеографическая среда.

Этими факторами обосновывается *национальная психология*, с помощью образов национальной культуры определяется *национальный характер*, который соответственно проявляется в:

- 1) философском языке;
- 2) истории данной национальной философской культуры;
- 3) связи религии и философии;
- 4) приоритете тех или иных философских конструкций и схем.

Следует подчеркнуть, что в России такие связи в большей мере исследуются на материале отечественной философской мысли. Культурно-исторические типы других народов изучаются в основном для того, чтобы сопоставить их с русской идеей, с русским национальным характером, с русской философией. Происходит это еще и потому, что культурно-исторические типы европейской философии во многих работах представлены как сложившиеся, «образы» которых описаны со времен российского увлечения Шеллингом, Гегелем и французским материализмом.

Так, например, всем известно, что германский склад мышления в сфере философии предполагает систематичность, «выстроенность», универсальность, историзм, рационализм и т.д. Французская философия непременно представляется как атеистическая, склонная к детерминизму, материалистическая по сути и эпикурейская по духу. Английский стиль философствования чаще всего характеризуется сочетанием «английский эмпиризм», воплощающим национальный идеал — здравый смысл.

Эти хрестоматийные стереотипы сложились в то время, когда соседние страны Европы еще только вступали в пору «философской юности» (это можно сказать и о России, относительно национальной философской идеи которой еще долго будут спорить). Расцвет иных национальных философских стилей в Европе приходится на XIX — XX век. Это, конечно, не значит, что до этого философии не было вовсе, скорее, не вырисовывалось определенного, типичного «лица» философии той или иной страны.

Современная философия полна имен, представляющих страны, якобы не имеющие философской традиции, такие, как Бельгия, Швейцария, Австрия и др. В словарях, как правило, национальность мыслителя указывается сразу после дат рождения и смерти, а затем — связь с европейским или мировым историко-философским процессом в обход проблемы национальной типичности.

Более того, эти страны в некоторых методологических исследованиях вообще выпадают из истории западной философии. Так, в статье В.Ф.Овчинникова «О понятии исторического типа» предлагается обосновывать вынесенное в название статьи понятие геополитическим принципом, то есть считать, что в истории философии было три типа: западный, восточный и русский. «Каждый исторический тип некогда выступал центром концентрации философской мудрости. Древний Восток — исторически первый центр концентрации философского таланта. Затем — Запад (Древняя Греция, Древний Рим, Франция, Англия, Германия). На рубеже XIX — XX веков центр концентрации философской мысли из Германии переместился в Россию»². По мысли автора статьи, Центральная Европа рубежа XIX — XX веков не могла производить «талантливые» философские идеи, но тогда

² Овчинников В.Ф. О понятии исторического типа // Вопросы философии. 1996. № 7. С.175.

«с водой выплескивается» позитивизм, психоанализ, философская антропология и т.д. Это очень показательный пример, когда западная философия толкуется как исключительно рациональная, а ее история становится историей западноевропейского рационализма. Это происходит не только из стремления определить место русской философской традиции, но также в силу того, что у нас не исследованы культурно-исторические типы философствования европейских стран. Если иметь в виду, что в перечне виднейших философов современности мыслители этих нетрадиционно философских стран занимают значительное место, то возникает необходимость исследовать складывающуюся методологию описания национальных культурно-исторических типов философствования применительно к философии, которая до сегодняшнего дня оставалась как бы «ненациональной».

Это тем более интересно, что сложившаяся методология видит основным «аргументом» национального своеобразия (а в связи с этим и основным материалом исследования) язык. Но на одном языке говорят американская и английская философия, испанская и латиноамериканская, германская и австрийская. Это позволяет снять груз основной ответственности за национальное своеобразие с языка, типичными оказываются отношения к «общему языку», его изменение, иначе говоря, не внутренние особенности языка, а внешние связи и отношения к нему типизируют философию страны. Что касается Австрии, то еще в 1956 году, как пишет в нашумевшем эссе об австрийской идентичности «Страна без свойств» Р. Менассе, «46% населения согласилось с тем, что австрийцы относятся к немецкому народу»³, хотя давно уже считают себя по сути немецкоговорящим сообществом, дистанцированным от немецкоговорящего сообщества. Р. Менассе предполагает, что, вероятно, австрийская нация считает себя таковой, руководствуясь отнюдь не языковыми критериями, а в смысле «французских революционных традиций, в соответствии с которыми нация есть не что иное как государство ...»⁴. Что в таком случае встанет на первое место в указанном выше наборе аргументов? Культура, география, национальный состав, религия, политические, экономические факторы?

³ Menasse R. Das Land ohne Eigenschaften. Wien, 1993. S. 18.

⁴ Ibid. S. 19.

В этом контексте вопрос о методологии ставится вновь, и сегодня пока остается без ответа. Поэтому, на наш взгляд, будет интересно обратиться к опыту исследования австрийской философии как национальной, что позволит увидеть основной спектр проблем, связанных с методологическим обоснованием особенности философии этого региона.

Австрийские исследователи истории австрийской философии, как правило, начинают свои работы как общетеоретического, так и конкретно-исторического характера с ответа на вопрос о том, что можно назвать австрийской философией, в какой степени она является национальной.

Это связано не только с тем, что и в Австрии, и за ее пределами эта проблема остается открытой и является поводом для философских дискуссий. Во многом поиск типичных черт данного типа философствования и их обоснование становятся формой выражения постоянного процесса национального самоопределения народа. Известный профессор Венского университета П. Кампиц специально подчеркивает в своем очерке, что «если попытаться выделить самостоятельную австрийскую идентичность, то следует искать ее не в национальной, не в политической областях, а только в том, что, говоря о философии, обычно именуют «сферой духа»⁵. Можно сказать, что именно в «сфере духа», если брать шире — то и в художественной культуре, где собственно и происходил процесс объединения многонациональной державы.

Для того чтобы этот тезис был более понятен, необходимо привести несколько фактов австрийской истории, которые наглядно подтвердят определенную «болезненность» национального вопроса, отражившуюся в том числе и в философии.

Общеизвестно, что на протяжении многовековой истории Австрии основным государственным языком был немецкий, а правящей династией была династия Габсбургов. Но стабильность этих факторов не дополнялась таким же политическим и национальным постоянством.

История династии полна постоянных изменений границ, связанных с войнами, с постоянным переделом империи. В состав австрийской монархии Габсбургов в разное время правления входили Австрия, Штирия, Каринтия, Крайна, Венгрия, Чехия, Тироль, Бельгия,

⁵ Кампиц П. Австрийская философия // Вопросы философии. 1990. № 12. С. 150.

Моравия, Ломбардия и др. Соответствующим был и национальный состав. Четыре наиболее многочисленно представленные группы — немцы (21%), чехи и словаки (16%), итальянцы (14%), венгры (13%) — дополнялись еще почти десятком других национальностей⁶.

В ранней истории Австрии с утверждением иезуитов при Рудольфе II (1576-1612) происходил процесс онемечивания славянских и романских народов. Народы, объединенные династией, в разное время так или иначе старались отстоять собственную независимость, как политическую, так и культурную. При этом характерным для истории династии Габсбургов было то, что народы, поднимавшиеся на борьбу за независимость, редко поддерживались другими, столь же угнетенными процессом «онемечивания». Процесс национального самоопределения народов, входивших в состав Австрийской монархии, также шел очень сложно и неоднозначно.

При этом надо подчеркнуть, что проблема становления национального самосознания касалась в Австрии не только славянских и романских народов, но и немцев. Конституция 1867 года наглядно демонстрирует нерешенность национального вопроса. В этот период существования «кайзеровско-королевской» Австро-Венгерской монархии половина ее территории была названа Венгерским королевством, другая часть, которой по сути правили немцы, называлась Цислейтания (территория до Лейты), так как населявшие ее также чехи и галлицийские поляки никогда бы не согласились называть ее Австрией. Разные народы Австро-Венгерской монархии называли ее по-своему.

Более того, австрийские немцы, в случае распада государства на независимые национальные государства и присоединения Австрии к Германии, оказались бы под угрозой экономического и социального краха. А если учесть, что после исключения Австрии из Германского Союза в результате австро-прусской войны австрийцы стали в глазах европейской общественности «немцами второго сорта»⁷, то можно говорить о кризисе процесса национального самоопределения, который во многом отразился в немецкоязычной литературе и философии.

Естественным основанием единства многонациональной монархии должна была стать религия. И здесь определенно можно сказать, что католичество играло такую роль во все периоды австрийской исто-

⁶ Geschichte Österreichs in Stichworten. T. IV. Wien, 1983. S. 30.

⁷ Нипи К. Философская мысль в Австро-Венгрии. М., 1987. С. 29.

рии. В период с 1720 года власть Габсбургов, их авторитет во многом формировались в противодействии протестантской Реформации. «Хотя к 1550 году уже большинство немцев признало протестантизм, в габсбургских землях он постепенно утрачивал свое влияние»⁸. Католическими миссионерами была развернута активная деятельность, открыты католические школы, в том числе и народные. Это влияние в сфере образования сохранилось до 1860 года. Особенно фанатичным католиком был Фердинанд II, который в 1620 году в основном насильственным образом заменил протестантских священников в Чехии на католических. Если учесть, что в землях Габсбургов протестантизм не успел достаточно широко распространиться, то можно говорить, что действительно католическая религия служила объединяющим фактором. Но при этом в силу опять же многонациональности государства власть католической церкви в сфере образования и культуры постоянно находилась под угрозой. Идея веротерпимости так или иначе находит свое воплощение на страницах государственных документов.

Наиболее ярким в этом смысле был период правления сына легендарной Марии-Терезии Иосифа II (1780-1790), который называют обычно десятилетием австрийского Просвещения. В это время открываются народные школы, ряд сугубо религиозных предметов заменяется более практическими, светскими. Развитие народного образования осуществляется за счет поступлений в казну от деятельности католической церкви. В этот период принимается решение об отмене крепостной зависимости. В 1781 году Иосиф II принял своего рода декларацию о веротерпимости, где обещал лютеранам, кальвинистам и иным христианским верующим свободу вероисповедания, гражданское равенство. Правда, это не означало, что протестантам разрешено осуществлять культовые действия, строить протестантские церкви, колокольни, но все же это было огромным прогрессом по сравнению с прежней политикой Габсбургов. Такого рода политика вызывает противодействие со стороны католического духовенства. Папа Римский лично приезжал в Вену, дабы образумить просветителя.

Одной из наиболее успешных мер Иосифа II была попытка языкового объединения страны, когда немецкий язык был объявлен государственным (1784 г.). Это привело, несмотря на старания просветителя, к усугублению языкового спора. Именно после такой акции на-

⁸ Jonston J.W. Österreichische Kultur-und-Geistesgeschichte. Wien, 1974. S. 28.

речия народов, населявших земли Габсбургов, в создавшемся духовном конфликте стали интенсивно развиваться и постепенно обрели статус литературных языков. Что касается Чехии и Моравии, то здесь спор продолжался почти до 1918 года⁹. В целом же период правления Марии-Терезии и завершение эпохи просвещенного абсолютизма в лице Иосифа II привели к усилению бюрократического аппарата, развитию консервативных движений, с одной стороны, и к развитию либерализма, с другой стороны. Это проявилось в дальнейшей политической и духовной истории Австрии. «Франц I и Меттерних злоупотребляли рациональными планами, чтобы уничтожить рационализм, католики-реформаторы, такие как Больцано и Касспар Штернберг, прилагали усилия, чтобы установить гармоничные отношения между религией и естественными науками»¹⁰. Отмена ряда реформ произошла позже, когда Иосиф II был при смерти, решения по отмене крепостного права и о веротерпимости остались в силе. Но преобладающее влияние католичества безусловно сохранилось и до сегодняшнего дня, что проявляется не только в прямом воздействии посредством собственно церкви и католических университетов, но и непосредственно в национальном сознании. Как считает Р. Менассе, особенности австрийской истории постоянно поддерживают в австрийцах своего рода «практическую метафизику, мировой католицизм»¹¹, позволяющий относиться к миру земному как преходящему, а постоянным считать лишь мир потусторонний. «Австрийский опыт свидетельствует, что конец одной эпохи никогда еще не конец на самом деле... Поколение, родившееся в начале века, смогло пережить это четырежды: конец монархии Габсбургов, конец первой республики, конец корпоративного государства, конец «Остмарки» как составной части третьего рейха»¹². Эта особенность австрийской истории, которая представлена в бесконечном количестве «концов», для Р. Менассе также является основанием для рассуждений о современной австрийской идентичности: так как «мы определяем себя через нашу историю и нашу культуру»¹³, то символом австрийской идеи становятся те литературные произведения, которые написаны в момент грядущего конца оче-

⁹ Jonston J.W. *Österreichische Kultur-und-Geistesgeschichte*. Wien, 1974. S.33.

¹⁰ Ibid. S.34.

¹¹ Menasse R. *Das Land ohne Eigenschaften*. S. 10.

¹² Ibid. S. 10.

¹³ Ibid. S. 21.

редной эпохи. Так произошло с «Человеком без свойств» Р. Музиля, книгой, написанной в период гибели империи Габсбургов; с «Демонами» Х.Додерера, где оспаривается конец первой республики.

Учитывая это, можно снова подчеркнуть, что литература и философия играли особую роль в духовной жизни Австрии и безусловно вновь и вновь, в той или иной форме, разрешали проблему национального самоопределения. Это происходит и по сей день в поисках ответа на вопрос о специфике австрийской философии.

Надо отметить, что определенного ответа о сущности формирования национальной австрийской философии австрийские исследователи так и не дают. Наиболее типичной является осторожная оговорка о том, что речь пойдет о немецкоязычных авторах, проживавших или проживающих, творивших или творящих на территории нынешней Австрии или Австро-Венгерской монархии. В качестве примера можно привести слова П. Кампица о том, что «разговор о самостоятельности австрийской философии нуждается в некотором оправдании...»¹⁴, и в ходе оправдания обосновывается необходимость ответить на ряд политических, исторических вопросов, а также на вопрос, что такое философия.

В.Г.Шток, столь же уклончиво завершая цепочку своих теоретических рассуждений, считает важнейшими три вопроса:

«1. Каков смысл исследования национальной философии в ее международном значении?

2. На основе каких критериев можно причислить определенные философские произведения к национальной философии?

3. А также каково внутреннее соответствие этих произведений, как воплощается в этих произведениях их национальность?»¹⁵

В.Г.Шток категорически отказывается от чисто исторического и географического подхода, так как в этом случае пришлось бы исследовать эволюцию философской мысли в таких университетских центрах, как Фрайбург, Прага, Будапешт, Львов, только на том основании, что когда-то эти территории были австрийскими. Но итогом рассуждений оказывается не очень четкое и сугубо конвенциональное определение, что австрийская философия есть общность философских произведений в определенных информационных границах¹⁶. Австрия

¹⁴ Кампиц П. Австрийская философия. С. 150.

¹⁵ Stock W.G. Österreichische Philosophie // Philosophische Literaturanzeiger. Wien, 1983. Bd. 36. H.4. S. 402.

¹⁶ Ibid. S. 404.

становится не географическим названием, а областью взаимовоздействий определенных философских тенденций, что позволяет рассматривать в числе австрийских философов тех, кто находился под влиянием этих тенденций. Можно также назвать попытку Л. Габриель представить австрийскую национальную философию на основе перечисления основных школ, имеющих достаточно давнюю и влиятельную историю. По замыслу автора, это:

1) философская школа, возникшая под влиянием идейного наследия Ф. Брента¹⁷;

2) школа, сформированная в рамках воздействия работ Э. Маха и деятельности Венского кружка;

3) школы по исследованию и критике немецкого идеализма, а также неокантианские центры;

4) направление, к которому причисляет себя Л. Габриель, — «интегративная логика»;

5) философия, формирующаяся на теологических факультетах¹⁷.

Этот путь, однако, не приветствуется, так как, хотя «австрийская философия... находится в процессе возникновения»¹⁸, нельзя свести все к перечню философских течений, не предвзято его какими-то общими принципами.

Все авторы единодушно отказываются придавать австрийской философии ту же степень национальной идентичности, какую, например, имеет китайская, но подчеркивают, что в европейской философской традиции есть ряд специфических черт определенного стиля философствования в границах данного региона, которые позволяют говорить об австрийской традиции, а также о значительном влиянии этой традиции на мировой историко-философский процесс.

Выявление основных черт австрийского стиля философствования поэтому становится единственно возможным способом описания феномена австрийской духовной культуры. В этой области исследования сложилась уже определенная традиция, в рамках которой и работают австрийские исследователи. Так, принято считать, что австрийская философия:

1) обладает четкой антикантианской направленностью;

2) сформировалась под влиянием барочной культурной традиции;

¹⁷ Gubriel L. Philosophie in Österreich // Philosophie in Österreich. Wien, 1968. S.6-8.

¹⁸ Haller R. Studien zur österreichischen Philosophie. Rodopi, 1974. S. 6-7.

- 3) тяготеет к эмпиризму;
- 4) отдает предпочтение лингвистической проблематике.

Этот список или дополняется, или сокращается в зависимости от того, какую историческую дату исследователь предлагает считать условно «началом» австрийской философии.

Самый большой перечень признаков и соответственно самую раннюю дату «начала» называет П. Кампиц. Он видит возможность обосновывать склонность к стоицизму в нравственной философии отчасти и тем, что «римский император М. Аврелий сочинял свои максимы в основном на австрийской земле — в городе Карнунте»¹⁹. А истоком антиспекулятивного, эмпирического начала считает тот факт, что в Венском университете (был основан в 1365 году) в эпоху зрелого и позднего Средневековья господствовал номинализм. И хотя Кампиц называет первым самостоятельным философом Бернарда Больцано (1781-1848), обоснование специфики австрийской философии начинается с обширного обзора ее истоков, к каковым относятся философские идеи Конрада Цельтиса, Г. В. Лейбница, Христиана Вольфа, Фридриха Гербарта. Так как обоснование специфики австрийской философии уходит у автора еще в Средневековье, если не к Римской империи, объем признаков достаточно значителен. Если попытаться их систематизировать, то получится две группы: первая характеризует собственно стиль мышления, вторая — проблемное и предметное поле философствования.

В австрийском стиле мышления П. Кампиц выделяет ряд особенностей.

Готовность подменять мир действительности миром возможностей определяется, считает автор, «характерным для австрийского менталитета усложненным подходом к действительности, своеобразно дифференцированным чувством реальности, благодаря которому в Австрии... научились элиминировать конфликты (в том числе и политические), просто не замечая их»²⁰. В этом многие исследователи, включая Кампица, видят источник импрессионизма, отразившегося особенно ярко в литературе и философии. Объективная действительность декларируется настолько явно, что тут же ставится под сомнение, а единственно несомненным становится мир возможных впечатлений от

¹⁹ Кампиц П. Австрийская философия. С. 152.

²⁰ Там же. С. 151.

объективных восприятий. Неясность, неопределенность национальной идеи, по мнению австрийского писателя Роберта Музиля, как возможность любой национальной идеи и есть суть «австрийской идеи»: «в этом государстве сокрыта какая-то тайна, какая-то неясная идея... Это идея не государства, не династии, не культурного симбиоза различных народов... а, вероятно, в действительности лишь движение, порожденное отсутствием направляющей идеи, подобное шатанию остановившегося велосипедиста»²¹.

Барочность мировосприятия является обязательной характеристикой, которую также отмечает не только П. Кампиц. «Для большинства ученых и журналистов... термин «барочность» стал «сезамом откройся», который гарантировал вход к россыпям сокровищ национального прошлого»²². При этом барокко не разрешает проблемы отношения австрийской культуры к германской, ведь известно, что «величайший стиль Европы» трактовался, например О. Шпенглером, как проявление «германского духа».

Однако именно стиль барокко в значительной мере характерен для стран, где буржуазные отношения развиваются в условиях сильной дворянской власти. Там, где процесс становления национального единства происходит неравномерно, «барочность» становится своего рода способом объединения «сверху» разного по национальности дворянства.

Что касается Австрии, то именно в ее истории эпоха барокко — одна из ярчайших глав: тридцатилетняя война, победа контрреформации, стабилизация династической власти Габсбургов, победа абсолютизма. Но если сравнить австрийский и французский абсолютизм, то австрийская монархия не привела к последовательному централизму²³, а сохранила патриархальный характер, унаследованный с феодальных времен. Дворянство разных земель, разное по национальности, продолжало играть очень важную политическую роль. Оно преданно и верно, но не как во Франции, где верность сохранялась только при дворе. Особенность заключалась в том, что в результате подавления национальных конфликтов, а также в ходе тридцатилетней

²¹ Музиль Р. Политика в Австрии. Цит. по: Нири К. Философская мысль в Австро-Венгрии. М., 1987. С. 31.

²² Bauer R. Die Welt als Reich Gottes. Wien. 1974. S. 14.

²³ Ibid. S. 17.

войны испанские и итальянские дворяне получают часть австрийских земель в качестве монаршего дара. Дворянство поройравило землями, с которыми у него не было ни языкового, ни национального, ни культурного единства. Поэтому с царствующим двором связь была более тесной, чем с местной знатью и буржуазией.

Под влиянием культуры барокко мир представлялся как сотворенный Богом и режиссируемый Богом театр. Реальность выглядела временной декорацией для представления тех «абсолютов», которые определяют земной путь человека. Как бы ни метался человек между абсолютным грехом и абсолютной святостью, он должен определенно представлять свое место в иерархии мирового порядка, который несмотря на постоянное движение богосотворенного мира соблюдается очень строго.

Эстетические идеалы барокко — красота, грация, декорум — символизировали духовное единение на основе идеи возвышенного, аристократического. Естественно, что барокко в австрийском искусстве отражало ту особенную роль, которую этот стиль сыграл в становлении культуры Австрии. В период культурного господства барокко было построено множество зданий, закрепивших идеологию стиля в камне и фресках для многих последующих поколений австрийцев.

Если вернуться к Кампицу, то для него барочность проявилась прежде всего в универалистской традиции, воплотившейся, к примеру, в идее предустановленной гармонии у Лейбница. Лейбниц часто останавливался при венском дворе, в Вене была написана «Монадология». Идеи Лейбница популяризировались Христианом Вольфом, и эта «глубоко барочная мыслительная конструкция... поддерживалась в Австрии вплоть до XIX столетия»²⁴.

Следующей особенностью П. Кампиц считает *католическую схему мышления* — своего рода базовую структуру национального сознания, сформировавшуюся в эпоху Контрреформации. Можно подчеркнуть, что связь религии и философии в Австрии отразилась в основном в этой специфической черте.

Вышеперечисленные особенности австрийского стиля мышления, как полагает П. Кампиц, определяют естественное *недоверие ко всякого рода идеологиям*. В определенном смысле эта черта также отражает конфликтность в национальной политике Австрии, где всякая нацио-

²⁴ Кампиц П. Австрийская философия. С. 152.

нальная идея и идеология утверждалась очень противоречивым образом. Это недоверие выражалось не в какой-то враждебности, не в категорическом отрицании, а скорее в том, что любые декларации воспринимаются «не всерьез» и подвергаются логическому анализу.

Вторая группа особенностей, которые называются П. Кампицем, на наш взгляд, характеризуют собственно предметное поле философствования.

Это, во-первых, *антикантианская направленность*, проявившаяся в конечном итоге в отрицании всякой мировоззренческой философии, что характерно для дискуссий Венского кружка.

История антикантианства в Австрии уходит корнями опять же в историю Контрреформации и утверждение католицизма. Труды И. Канта некоторое время значились в числе запрещенных католической церковью книг, и этот запрет в католической Австрии значил гораздо больше, чем, к примеру, в Германии.

В философии «вольфианский рационализм и его позднейшая модификация в работах Иоганна Фридриха Гербарта стали оплотом противников критической трансцендентальной философии Канта...»²⁵. Негативное отношение к Канту и ко всей немецкой классической философии мы можем найти как у Больцано, которого чаще всего называют первым самостоятельным австрийским философом, так и у более поздних философов и писателей. В известном очерке Ст. Цвейга, посвященном Гельдерлину, есть замечательные по своей типичности для австрийской традиции слова: «Кант, по моему глубокому убеждению, связал по рукам и ногам чистое творчество классической эпохи, подавил его конструктивным мастерством своего мышления и, толкнув художников на путь эстетического критицизма, нанес неизмеримый ущерб радостно-чувственному приятию мира, свободному полету воображения»²⁶. Антикантианскую направленность австрийской философской критики выделяют большинство исследователей. Но Р. Халлер делает более глобальный вывод о том, что спор велся не только с И. Кантом, но с немецким идеализмом в целом. «В противовес всем идеалистическим направлениям австрийская философия определялась своей реалистической направленностью. Поскольку она связывала себя с докантианской традицией Лейбница и Юма, ее негатив-

²⁵ Кампиц П. Австрийская философия. С. 152.

²⁶ Цвейг Ст. Гельдерлин // Собр. соч.: В 7 т. М., 1963. Т 6. С. 138.

ное отношение и противоборство немецкому идеализму, в особенности — Гегелю, остается столь же бросающимся в глаза признаком»²⁷. Это, возможно, более точный вывод, так как, если иметь в виду, что упомянутый выше Герbart был учеником И.В.Фихте, затем критиковавшим своего учителя, то, как представляется, критика идей Фихте должна была актуализировать проблему самосознания в качестве одной из популярных тем австрийской философии.

В значительной степени в контексте критики Гегеля, который критикуется в образе «академического систематического идеализма», поднимается проблема целеполагания, целесообразности в истории, а также явно звучат антипрогрессистские идеи. Критика Канта выглядит, возможно, более очевидно, так как его имя либо критика центральных понятий его философии открывает значительную часть философских трудов австрийских авторов.

Следует подчеркнуть, что антикантианская направленность и общая критика немецкого идеализма не привели к полному отсутствию метафизики, эта традиция обусловила особые, «австрийские» формы универсализма в лице того же Больцано. Однако именно эту особенность называют причиной возникновения следующих, которые выделяет П. Кампиц: *сциентизма, позитивизма и лингвистической ориентации*. На этом этапе к его классификации присоединяются большинство исследователей австрийской философии (например, В.Зауер, Г.Штадлер, Р.Халлер). В интерпретации Р.Халлера антикантианство и критика немецкого идеализма привели к тому, что «эмпиризм завладел философией в пределах границ старой Дунайской монархии в гораздо большей мере, чем все формы рационалистического идеализма, не говоря уже о его спекулятивных разновидностях»²⁸. Это привело к формированию школы логического эмпиризма. В.Зауер связывает «начало» австрийской национальной философии с периодом реформ, начатых в период правления Марии-Терезии, примерно с 1750 года, когда отмечается ослабление влияния иезуитов на философское образование, особенно после реформы 1774 года²⁹. В это время формируется ведущий признак, как полагает В.Зауер, австрийской филосо-

²⁷ Haller R. Studien zur österreichischen Philosophie. Rodopi, 1974. S. 8.

²⁸ Ibid. S. 16-17.

²⁹ Sauer W. Von den "Kritik" zur "Positivität" // Vormärz: Wendepunkt und Herausforderung. Wien; Salzburg, 1983. S. 24.

фии как национальной — позитивизм. Конечно, философия этого периода во всех ее формах, в том числе и логика, и этика, развивала идеи Х.Вольфа. Но «...появляется также и «популярная философия», ориентированная на Вольфа, однако еще более эмпирико-психологическая, чем немецкая философия Просвещения»³⁰. В.Зауер называет «позитивное» центральным понятием для этого периода развития научных теорий в Австрии³¹.

По сути история философии видится как бы в обратной перспективе. Иначе говоря, вся история австрийской философии неминуемо должна привести к возникновению позитивизма в качестве национальной формы философствования. Не случайно дискуссия о сути австрийского философского мышления в «Философско-литературном обзрении» открывается словами О.Нейрата: «Наибольший процент антиметафизических, позитивистских и тому подобных мыслителей на каждые 100 человек населения приходится в течение многих десятилетий в Австрии. Здесь не может быть единовластия метафизики»³².

Истоком лингвистической ориентации вероятнее всего можно считать то, что многим из мыслителей Австрии приходилось писать, думать и говорить на разных языках. Немецкий язык по сути был государственным языком, но его господство было условным, что особенно ярко проявилось после раскола Пражского университета на чешский и немецкий. Язык как предмет философских споров во многом отражал ту же болезненность в национальном самоопределении, ведь именно язык является символом единства нации. Попытка найти единые основания языка была подсознательной формой разрешения национального австрийского вопроса. Итог, однако, не всегда был позитивным, ведь и для литературы, и для лингвистической философии Австрии конца XIX века характерен призыв к молчанию, к уничтожению языка и его власти.

В целом можно говорить о том, что практически все авторы пытаются «укоренить» особенности австрийской философии в истории формирования региональной целостности в условиях исторически меняющейся этно-географической среды. Тем же путем, как правило, идут и неавстрийские исследователи. Так, У.В.Джонстон, автор обширно-

³⁰ Sauer W. Von den "Kritik" zur "Positivität" // Vormärz: Wendepunkt und Herausforderung. Wien; Salzburg, 1983. S. 25.

³¹ Ibid. S. 34.

³² Philosophische Literaturanzeiger. Wien, 1983. Bd. 36. H.4. S. 597.

го исследования истории австрийской философии и культуры, не пытается умозрительно определить суть австрийской идеи, а тщательно описывает историческую реальность, выделяя наиболее важные для типологии события. Он подчеркивает, что ищет причину возникновения в Европе, в Австрии не просто интересной философии, но философии новаторской, давшей очень много новых направлений для развития европейской философии в целом.

К таким историческим фактам У.В.Джонстон относит, во-первых, собственно историю крушения дома Габсбургов. Во-вторых, историю утверждения католицизма. В-третьих, историю австрийского барокко. Одним из важнейших факторов он считает особый национальный состав населения Австрии и в частности университетских центров, особенно Вены. Он предлагает считать период с 1838 по 1938 год главным в истории становления австрийской идентичности, несколько расширяя границы, предложенные Г.Брохом и названные им «Радостным Апокалипсисом». У.В.Джонстон полагает, и это поддерживают многие историки, что в становлении духовной идентичности австрийской культуры огромную роль сыграл так называемый «предмартовский период», то есть с 1838 по 1848 год. И хотя это было время господства жесткой цензуры, бюрократии, все же совершается расцвет культуры Бидермайер, причем, считает Джонстон, в силу консерватизма австрийского общества Бидермайер австрийский развивался и сохранялся дольше, чем прусский. Одной из особенностей австрийской философии и культуры он называет ее многонациональные корни, полагая, что духовная атмосфера Австрии наполнена была религиозными национальными конфликтами.

П.Саймонс также предпочитает историческое основание. Он исследует австрийскую философию, так как ее представители «могут служить наилучшей моделью для будущего философствования»³³, а будущее философии он видит в развитии аналитической традиции.

П.Саймонс не рискует опять же называть австрийскую философию австрийской, не придает ей статус национальной, он предлагает исторический термин «философия Габсбургов». Весь список немецкоязычных философов, начиная с немецкой классической философии, он разделяет на два. В первый вошли те, чья деятельность происходила на

³³ Саймонс П. Австрийская традиция в немецкоязычной философии и ее значение для Центральной и Восточной Европы // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 64.

территории империи Гогенцоллернов, поблизости от Ганновера; во второй, соответственно, те, кто жил и творил на территории бывшей империи Габсбургов, центр их деятельности находился в районе Праги.

«Список 1 — Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр, Фейербах, Маркс, Кьеркегор, Ницше, Дильтей, Гуссерль, Шелер, Хайдеггер, Ясперс.

Список 2... — Больцано, Лотце, Мах, Brentano, Мейнонг, Гуссерль, Эренфельс, Твардовский, Луксевич, Шлегель, Нейрат, Айдукевич, Карнап, Рейхенбах, Поппер, Тарский»³⁴.

Для П. Саймонса философы списка 2 объединены общим стилем философствования — *эмпирическим*, а также аналитической традицией. Он предлагает снять противопоставление феноменологической и аналитической традиций, исходя из истории австрийской философии, где эти традиции были нераздельны. Снятие противопоставления происходит в пользу аналитической философии, что в конечном итоге позволяет П. Саймонсу говорить об «англо-австрийской оси»³⁵, а также предполагать необходимость исследовать связи между Кембриджем, Веной, Прагой, Грацем, Варшавой и т.д. в разделе той же аналитической философии.

«Философия Габсбургов» от «философии Гогенцоллернов» отличается, по П. Саймонсу, целым рядом признаков, среди которых уже знакомые — позитивизм, сциентизм, лингвистическая ориентация. Он подчеркивает также, что «философия Габсбургов» в этике обнаруживает тенденции «к объективизму и... утилитаризму»³⁶, а в политологии — к индивидуализму «в противоположность коллективистской идее надиндивидуального блага»³⁷.

Очевидно, что ссылка на эмпирический стиль философствования, о котором говорят и австрийские исследователи, еще не повод, чтобы оставить за скобками имена З. Фрейда, О. Вейннигера, Ф. Маутнера, Ф. Кафки и других не-аналитиков, и в данном случае «философия Габсбургов» оказывается обедненной, коль скоро в ней можно найти только одну традицию. Это также позволяет назвать Л. Витгенштейна «продуктом Кембриджа»³⁸, хотя многие австрийские историки философии видят в его творчестве явное влияние «философии Габсбургов».

³⁴ Саймонс П. Австрийская традиция в немецкоязычной философии и ее значение для Центральной и Восточной Европы // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 64.

³⁵ Там же. С. 67.

³⁶ Там же. С. 66.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. С. 67.

Однако выводы П.Саймонса позволяют наглядно показать, что определение особенностей австрийской философской традиции *только* через эмпиризм и позитивизм приводит к тому, что из нее исключается ряд крупнейших философов, и можно констатировать полное разрушение этой традиции, коль скоро центр ее перемещается в США.

Проблема заключается в том, что историческое обоснование единства австрийской философской мысли у П.Саймонса происходит чисто внешне, во многом из-за стремления избегать анализа феномена национальной психологии. За рамками обсуждения оказывается и специфика католического мировидения.

Религия является одним из важнейших факторов, формирующих региональную целостность, и определяет во многом стиль философии, предметное поле, особенно в философии морали. Именно в Австрии религия сыграла особую роль в процессе национального самоопределения. Все австрийские литературные и философские споры в середине XIX века очевидно были основаны на неприятии германского протестантизма, на отказе принять протестантскую нравственную модель поведения.

По всей видимости, возникает необходимость рассматривать австрийскую философию не столько как национальную, сколько как региональную, так как именно региональность определяет ее специфику. А это ставит проблему исследования региональной философии как культурно-исторического типа и соотношения ее с национальной.

Если попытаться выстроить наиболее актуальный набор оснований для типологии так называемых «ненациональных философий», то можно предполагать, что на первом месте окажется история формирования региональной целостности, на втором — господствующая религия региона, а уж потом культура и наконец язык. Соответственно этим факторам складывается проблемное поле философии, определяется ее предметная и методологическая специфика.

История формирования региональной целостности — это результат своего рода присвоения регионом фактов национальной, мировой истории. Собственно «судьба» региона складывается из фактов политического признания региона, истории становления собственного экономического и социального своеобразия, свидетельств доминирования отдельных форм культуры и т.д.

История региона переживается в региональном сознании в той же степени динамичности, как судьба нации в национальном сознании. Региональная идентичность в значительной степени компенсирует

невыраженность или неактуальность национальной идеи, позволяя объединять говорящих на разных языках и людей разной национальности. Соседствующие с регионом национальные целостности «тревожат» региональную культуру наличием национальной идеи, заданной национальным образом мира, идеи, которой живет социум в данную историческую эпоху. В результате возникает потребность в переживании подобного единства, которое реально может вылиться в активное религиозное объединение, или же во внешний демонстративный отказ от национализма, или даже призыв бороться с любыми проявлениями «тотальной» идеологии.

В истории региона возможно возникновение кризисных ситуаций в процессе идентификации, когда регион хотел бы объединиться с другими, более крупными политически и идеологически государствами-нациями, но не может это желание реализовать. Переживая этот кризис, региональная культура в своем мировоззрении избегает «историзма», опасаясь невозможности пути к прогрессу. При этом интенсивно развиваются идеи интернационализма, веротерпимости, которые при этом могут и не реализоваться в конкретной политической практике. В творчестве писателей, философов пережитый региональной культурой кризис обязательно находит отражение и как бы тем самым разрешается.

В силу перечисленных выше особенностей формирования австрийская философия по-разному выражает свое отношение к германской философии в различные периоды своей истории: то как к перспективе и образцу для собственного развития, то как к объекту тотальной критики за идеализм и абстрактную метафизику. Очевидное для историков философии неприятие австрийскими философами идей И. Канта, усугубленное религиозно-мировоззренческим конфликтом католицизма и протестантизма, является отражением своеобразной «судьбы» региона. Постоянное проблематизирование темы языка в австрийской философии отражает не только факт многоязычия Габсбургской империи, но стремление региональной культуры конкурировать с национальной, для которой главным аргументом особенного является язык.

Можно сказать, что австрийская философия последовательно подрывала основы идеологии лингвистического национализма, особенно после утраты надежды на «объединение всех немцев». Так называ-

емый «венский стиль» в литературе наглядно демонстрирует право на существование «чистого» языка, без признаков «почвы и крови», языка, скорее умалчивающего, чем говорящего.

Таким образом, можно сказать, что главная особенность австрийской философии в том, что она является результатом развития региональной культуры. Это мы обнаруживаем в стремлении к позитивным формам философствования, критике логократии, неприятию идей поступательного прогрессивного развития, в допущении множественности и вариативности изменений социальной реальности, т.е. во всем многообразии внешних черт австрийской философской традиции.



Глава 2. АЛЕКСИУС МЕЙНОНГ: БАРОЧНАЯ ТЕОРИЯ ПРЕДМЕТА

Алексиса Мейнонга (1853-1920) сегодня почти никто из современных специалистов по западной философии не упоминает. Его называют лишь в связи с именем Э.Гуссерля, с которым он вел активную переписку, а также в контексте изучения творчества Ф.Брентано, коль скоро А. Мейнонг был его учеником, и в аспекте обсуждения проблем философских произведений К.Твардовского, Х.Эренфельса, Т.Г. Масарика.

Как отмечает И.М.Верле, наиболее яркая вспышка интереса к трудам А.Мейнонга пришлась на 60-70-е годы, большую роль сыграли стабильные исследования в этой области Грацкой философской школы, наибольший интерес проявили страны «англоговорящего пространства и отчасти Италия»¹. Это привело к тому, что философия Мейнонга стала наконец объектом историко-философского исследования, а не только поводом для дискуссий. Надо сказать, что долгое «молчание о Мейнонге» вряд ли могло бы быть предсказано в момент выхода его основных работ «О предположении» (1902), «О теории предмета» (1904), так как по сравнению с «Логическими исследованиями» (1901) Э.Гуссерля труды А.Мейнонга получили более широкий отклик: помимо Германии и Австрии спор Б.Рассела и Д.Мура с идеями А.Мейнонга сделали австрийского философа популярным и в англоязычных странах (итоги этого спора были представлены потом Б.Расселом в

¹ Werle J.M. Einleitung // Meinong A. Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung. Hamburg, 1988. S. VIII.

«Теории дескрипции»). В начале века «конкуренция» идей Гуссерля и Мейнонга была настолько сильной, что Гуссерль в письме к Мейнонгу в 1902 году говорил с сожалением о его слабом внимании к «Логическим исследованиям», на которые, как полагал автор, Мейнонг должен был ссылаться чаще. На что последний отвечал, «что в вопросе о шансе истины, который заключается в согласующихся результатах ученых, независимо ведущих исследование, много важнее открытое, чем вопрос о приоритете»².

Известность Мейнонга в какой-то мере была парадоксальной — он более известен как объект спора, так как с ним полемизировали Б. Рассел, Дж. Мур, Л. Витгенштейн, Г. Райл, М. Финдлей. В этом плане учитывается его влияние на развитие феноменологии Э. Гуссерля: тот же М. Финдлей указывает в книге о Мейнонге, что и «Логико-философский трактат», и «частые сноски... на не-бытийствующее и не-существующее в «Голубой книге» свидетельствуют о весомом, хотя и не прямом воздействии А. Мейнонга»³.

Нас будут интересовать не столько тонкости дискуссий в области логических и семантических связей, сколько внешние черты теории, история ее формирования в аспекте типичности «австрийской идеи». Этот путь позволит не только подчинить анализ заданной теме, но и, возможно, представить идеи Мейнонга в более ясном и ярком свете. Дело в том, что в силу основательности, последовательности и высокой степени теоретичности основные цели и смысл работ Мейнонга порой ускользают от читателя. Это привело к тому, что его противники чаще спорят по поводу конкретных примеров и облегченных отступлений в тексте произведений Мейнонга, чем по поводу концепции. Это актуализирует обращение к творчеству А. Мейнонга, тем более, что по утверждению Р. Халлера, «эта глава истории австрийской философии еще не написана»⁴.

Алексиус фон Мейнонг родился в дворянской католической семье. Его отец, генерал армии австрийского кайзера, воспитывал детей в духе восторженного йозефинства. Его патриотизм и убеждения меньше всего могли бы направить сына на путь философского творчества. Алексиус фон Мейнонг должен был стать юристом, и достаточно дол-

² Haller R. Studien zur österreichischen Philosophie. Rodopi, 1974. S.53.

³ Ibid. S.54.

⁴ Ibid. S.49.

го его образование тому соответствовало. Как пишет философ в автобиографии, в 1874 году он «еще примерный студент юридического факультета, больше всего воодушевленный лекциями Карла Менгера по национальной экономике»⁵. Это стоит подчеркнуть особо, ведь на первый взгляд экономист менее всего может подтолкнуть студента к созданию новой метафизики. Но только не К. Менгер, работа которого «Принципы политической экономии» стала в 1871 году подлинной сенсацией. Через четыре года после выхода первого тома «Капитала» Маркса К. Менгер подверг критике трудовую теорию стоимости, заложив основы неоклассической экономики, обосновав закон убывающей предельной полезности.

Основная особенность теории — типично австрийская — формирование экономического реальности исходя из внутреннего психического мира отдельного человека. «Подобно тому, как углубленный анализ душевных процессов, — пишет Менгер, — демонстрирует лишь познание внешних вещей в нас, в конечном счете познание какого-либо состояния нашей собственной личности, а также... то, чем для нас является существование, обеспечение нашего естества..., нашей жизни и благополучия»⁶. Экономическая теория К. Менгера строится на психической оценке потребности, соответственно стоимость — это результат столкновения значений товара, проявляющийся в психической реальности. Лекции Менгера были очень популярны, а их влияние разносторонне. Под этим влиянием, а также в соответствии с внутренним стремлением Мейнонг с 1875 года твердо решает посвятить себя философии.

Интерес к философии у А. Мейнонга и до этого времени был достаточно сильным: как и многие австрийские философы, он начал с критики И. Канта. Правда, это была юношеская критика, и сам А. Мейнонг писал: «Результат моего наивнейшего радикализма в критике И. Канта был совершенно примитивен»⁷. В юности он активно занимается философией, и в этой ранней деятельности анализ «Критик» Канта играет существенную роль.

Ученую степень А. Мейнонг получил, занимаясь философией Д. Юма. Свою академическую карьеру он начал в Граце в качестве профессора, когда ему еще на было тридцати лет. В 1894 году он открыл пер-

⁵ *Meinong A. Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*. S.55.

⁶ *Menger K.A. Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Wien, 1871. S. 81.

⁷ *Meinong A. Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*. S.55.

вую в Австрии лабораторию по эмпирической психологии, где и сложился круг его учеников, в числе которых А. Хефлер (1870-1915), Ст. Витачек (1878-1927), Э. Малли (1879-1944).

Философское развитие Мейнонга шло под влиянием его учителя Ф. Brentano, прежде всего его ранних идей. Ф. Brentano в австрийской философии особая фигура, и многие философы отразили в своем творчестве знакомство с его идеями. Порой, говоря об особенностях австрийской философской мысли, Brentano называют в качестве особой «черты» или школы. Что касается Мейнонга, то влияние на него Brentano было явным и прямым, более того, К. Нири полагает, что А. Мейнонг завершил линию платонизма, развитую Brentano⁸. В силу этого есть необходимость кратко сформулировать суть основных идей Brentano, оказавших влияние на формирование философии Мейнонга.

В философском творчестве Ф. Brentano чаще всего выделяют три главных периода. Первый был связан с увлечением философией Аристотеля и длился вплоть до первых лет преподавательской деятельности в Вене (примерно до 1885 года). В письме к О. Краусу от 21.03.1916 г. Brentano сообщает о своем научном становлении: «Я первоначально должен был пойти в ученики к мастеру и не смог, родившись во времена плачевного упадка философии, найти никого лучше старого Аристотеля...»⁹. В это время вышли работы, посвященные онтологии и психологии Аристотеля, в первых исследованиях Ф. Brentano полностью подчинен логике древнегреческого философа, в более поздних происходит существенная корректировка, переходящая в полемику. «Интенциональная или ментальная инэкзистенция предмета — это одно из центральных понятий брентановской философии ... по своему смыслу восходит к Аристотелю»¹⁰.

В этот период формируется особый принцип исследования, который впоследствии был развит его учениками, включая А. Мейнонга, — то, что отличает школу Ф. Brentano от других философских школ и воплощает сущность всей австрийской философской традиции: «Строжайший анализ нашей психической жизни, вновь и вновь пе-

⁸ Нири К. Философская мысль в Австро-Венгрии. С. 104.

⁹ Mayer-Hillebrandt F. Franz Brentano: Der Werdegang seines philosophischen Denkens // Philosophie in Österreich. Wien, 1968. S. 12.

¹⁰ Саноцкий Я. Е. Предисловие к публикации Ф. Brentano «Психология с эмпирической точки зрения» // Вопросы философии. 1995. № 2. С. 150.

репроверяющий полученные результаты, беспощадная критика нарушений логики, разоблачение легко вводящих в заблуждение фикций языка»¹¹. В соответствии с этим принципом была написана наиболее известная работа Ф. Brentano «Психология с эмпирической точки зрения».

Второй период характеризуется тем, что Brentano, освободившись от авторитета Аристотеля, пересматривает свою позицию. Так, он полностью отказывается от допущения нереального, аргументируя это с особой тщательностью и последовательностью. И наконец, последний период творчества Brentano можно назвать временем подведения итогов, а также усвершенствования основных положений для достижения большей цельности концепции.

Как уже говорилось, А.Мейнонг находился под влиянием раннего Brentano «аристотелевского» периода. Работы А.Мейнонга, их структура, логика, строгость отчасти отражают искания его учителя. Но в наибольшей степени на формирование философского мировоззрения Мейнонга оказало учение Brentano об интенциональном, или интенциональных отношениях.

Ф. Brentano полагал, что философия должна начинаться с дескриптивной психологии. Понятия могут выводиться только из созерцаний, таким образом мы получаем критерий того, обладаем ли мы подлинными понятиями или находимся лишь в плену языковых фикций. Он отвергал априорные созерцания как врожденные понятия, в духе И. Канта и «по-новому поставил вопрос: что есть психическое?... нашел на него ответ — психические факты проявляют единообразную структуру на-что-то-направленного-бытия, о-чем-то-судящего-бытия, «особенностью структуры которого является психическое бытие»¹².

Иначе говоря, признаком психического являются неизбежные интенциональные отношения: любые чувства — вера, любовь, ненависть, желание, а также мышление — направлены на предмет. Мы всегда мыслим и чувствуем что-то, а не вообще мыслим и чувствуем. Ф. Brentano отказывается от традиционной триады — мышление, чувства, воля, а вместо этого предлагает разделять интенциональные отношения на три основных класса: представление, суждение и эмоциональные феномены. Он делит мыслительные акты на два класса, но соединяет чувственные и волевые в один.

¹¹ Mayer-Hillebrandt F. Franz Brentano: Der Werdegang seines philosophischen Denkens. S.13.

¹² Haller R. Studien zur österreichischen Philosophie. Rodopi, 1974. S.41.

Следующий шаг, который необходимо было сделать, — это решить вопрос о статусе предметов, на которые направлены психические акты. Именно это будет затем исследоваться А. Мейнонгом в его главном труде, посвященном теории предмета. Позже, как известно, Ф. Brentano все более изменяет свою теорию так, что его номиналистская критика языка противоречит его ранним идеям. Но Мейнонг остается верен поставленной задаче и Brentановским принципам исследования. Он подходит к созданию теории предмета как естествоиспытатель-эмпирик, объектом его исследования являются составляющие психических актов — предметы. Это исследование осуществляется шаг за шагом, что (если учесть установку на эмпиризм) создает известные трудности для читателя. «Терминология Мейнонга пугает современного читателя, он перенес словарь химии на сферу психического, говорит об элементах, составляющих величинах и моментах времени в духе Э. Маха»¹³.

Однако в философской эволюции А. Мейнонга психологические исследования не означают создания труда по конкретной психологии, напротив, психологизм всячески ограничивается стремлением следовать «реализму» и объективизму в чисто естественнонаучном ключе, избегая неизбежных для психологии предположений и допущений. Но, с другой стороны, для философа очень важно сохранить предмет исследования — феномены сознания, в которых в синкретичном виде находятся абсолютные и конкретные истины, сиюминутные переживания и общечеловеческие ценности, элементарные логические правила и парадоксы субъективного сознания. Иначе говоря, когда человек воспринимает — в широком смысле слова представляет, воображает, мыслит — яблоко, то феномен яблока включает много больше, чем зеркальное отражение яблока чувствами. Комплекс ощущений зеленого, кислого, твердого соотносится с уже имеющимся представлением о зеленом, кислом, твердом, с детским впечатлением о том, например, как «бывало мешками ели такие же незрелые и ничего...». Память с готовностью обогащает наш язык фольклорным выражением, что такими фруктами «косых править». И где-то «за кулисами» сознания уже толпятся факты о совершенно других яблоках — огромных, мягких, сладких, желтых и красных, библейских, живописных, то есть не названных, не явленных нам в реальности, но имеющихся в виду бла-

¹³ Jonston J.W. Österreichische Kultur-und-Geistesgeschichte. Wien, 1974. S. 301.

годаря метафоричности и многозначности нашей речи. Таким образом, явление яблока в сознании — это актуализация целого комплекса ценностей, установок, форм и т.д. В силу этого оказывается, что мир предметов сознания много богаче, чем мы его обычно представляем, требуя приравнять комплекс наших ощущений к предметам познания.

А.Мейнонг берется описать этот мир онтологически, настаивая на объективности предметов сознания, пытается их классифицировать, но это опять же не является конечной целью концепции, которая должна завершиться разработкой проблемы ценностей в этико-психологическом плане. Возможно, Мейнонг и начал бы сразу с этики и проблемы ценностей, ведь чаще всего критика И.Канта касалась этической проблематики, но необходимо было найти онтологическое основание ценности в пределах феномена, что привело к созданию развернутой методологии — теории предмета. Однако эта последняя цель — создание этики — так и не была в полной мере реализована, и творчество А.Мейнонга, в котором выделяют четыре периода («1. психологический (1877 -1890); 2. преодоление психологизма (1390 -1398); 3. разработка общей теории предметов (1899 - 1907); 4. предметно-методологический (1907-1920)»¹⁴) завершается созданием методологии.

Но мы не можем забывать о том значении, которое придавал Мейнонг проблеме ценности, — как в контексте влияния К.Менгера на его раннее творчество, так и в свете влияния «объективистского» (предметно-методологического) периода творчества Мейнонга на формирование проблемного поля Грацкой школы.

Необходимо также уточнить, что А.Мейнонг понимал под психологией, так как это указывает на традицию австрийской школы вводить психологию в систему философских дисциплин. В ситуации субъект-объектного познавательного отношения австрийская традиция отказывается рассматривать кантовскую вещь-в-себе как гарантию реальности феноменов, исключается любой возможный вариант полагания чего бы то ни было по ту сторону явления, которое в разных случаях сводится либо лишь к ощущению, либо к более сложному комплексу представлений и абсолютных истин, о чем уже говорилось ранее. Однако в пределах феномена это субъект-объектное отношение восстанавливается и возникает потребность в исследовании некото-

¹⁴ Суздалев Е.Н. Алексиус Мейнонг: теория предметов. СПб., 1991. С.24.

этого набора предметов представления, мышления и т.п. как объективного, возможно не всегда существующего или обладающего статусом действительного. Происходит, если так можно выразиться, известное во времена Лейбница превращение единичного в бесконечно богатое бесконечное: феномен утрачивает психологический релятивизм и становится объектом исследования новой психологии, предполагающей, что в конечном феномене сознания как в зеркале можно увидеть универсум предложений-в-себе, ценностей-в-себе, предметов-в-себе.

Так интерпретировал Лейбница австрийский философ Б. Больцано, полагавший, что логика может быть представлена как наука о «предложениях-в-себе», которые могут быть не только высказаны, но и помыслимы. Но это не исключает возможности допускать также возможности наличия в феномене невысказанных, немислимых предложений-в-себе. Коль скоро возможны предложения-в-себе, то возможны и истины-в-себе, выраженные в виде предложений. Основой для предложений-в-себе являются представления-в-себе, которые не совпадают с субъективными представлениями-в-себе, в отличие от них, объективные представления содержат нечто всеобщее, и по содержанию можно было бы сравнить их с первичными качествами у Д. Локка. В этой иерархии различных самодостаточных элементов феномена важно то, что Больцано не наделяет статусом реальности ни предложения-в-себе, ни их основание, они не существуют, но наличествуют логически. В философии Больцано представление, как привычный психологический объект, рассматривается метафизически и переводится в область логических исследований, так же интерпретируется психология и у Мейнонга, «она приобретает статус философской дисциплины»¹⁵.

А.Мейнонг исходит, как уже говорилось, из принципа интенциональности, предполагающего, что в сфере переживаний и восприятий мы всегда говорим о предмете переживания и восприятия. Интенциональность познания — важнейший принцип теории предмета, ее основание, никто, как говорит Мейнонг в своем исследовании «О предметах высшего порядка» (1899), «не сомневается в том, что нельзя представлять, не представляя нечто, или не судить о чем-то... Поскольку наши ощущения, восприятия, представления, суждения на что-то направлены, им противостоит — как коррелятивная предметность —

¹⁵ Meinong A. Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung. S.66.

ощущаемое, воспринимаемое, представляемое, обсуждаемое»¹⁶. Это дает возможность А.Мейнонгу говорить о том, что *все есть предмет*, а мир предметов сознания вовсе не совпадает с миром действительных предметов, ведь любые познавательные акты интенциональны. В этом суть предмета (Gegen-stand), который противостоит, противодействует и противоречит субъекту познавательного отношения, отражая при этом все этапы продвижения к истине в границах опыта. В опыте мы опускаем суждения о недействительности, о несуществующем, мы описываем мир через перечисления, аналогии, пользуемся метафорами и сравнениями, а в результате этого «стерильная» картина действительности, как совокупность существующих предметов, много беднее феноменального предметного мира нашего сознания. «...Совокупность того, что существует, включая то, что существовало и будет существовать, бесконечно мала по сравнению с совокупностью предметов познания.

Об одном и том же предмете сознания возникают самые разные идеи, которые выражаются в целом комплексе познавательных актов самого разного уровня, что и приводит к разворачиванию предметного мира в многообразный универсум предметов сознания»¹⁷.

Интенциональность А.Мейнонга несколько отличается от подобного понятия в феноменологии Э.Гуссерля, где нет такого акцента на предметности. Мейнонгу интенциональность позволяет ставить вопрос о научности теории предмета, о расширении онтологии в пользу онтологии предметов сознания. При этом собственно субъект остается «за кадром», и в отличие от Э.Гуссерля не ставится остро проблема «Я». Но возникает вопрос, как мы можем говорить о предмете сознания научно, с высокой степенью объективности. А.Мейнонг предлагает дополнить психологию логикой, теорией познания или даже создать универсальную теорию предметов, возможную как психология, логика и теория познания.

Теория предметов как психология предполагает изучение предметов представлений, впечатлений, то есть ближайшей реальности опыта, что определяет ее объективность и научность. Особенно интересен для «психологии предмета» класс несуществующих предметов стремлений и желаний, предметов ценностного отношения.

¹⁶ Haller R. Studien zur österreichischen Philosophie. Rodopi, 1974. S.54-55.

¹⁷ Meinong A. Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung. S.4.

Теория предметов как гносеология должна представить в качестве «объекта изучения совокупность предметов познания»¹⁸ и непосредственно связана с их онтологическими формами, так как форма бытия предмета определяется его местом в ряду «действительных истин». Главной проблемой теории предмета как теории познания становится вопрос об истинных суждениях, и это неизбежно должно привести к созданию теории предмета в качестве чистой логики. Логический вариант развития теории познания (как теории предметов) в наибольшей степени устраивает А.Мейнонга и поглощает основной объем всей теории предмета, хотя сам автор старается избежать этого, подчеркивая первичность онтологического подхода. (Е.Н.Суздалев — автор диссертации, посвященной логико-философскому анализу теории предметов, — определяет теорию предмета как теорию логических объектов¹⁹).

А. Мейнонг считает, что отношения психологии и теории познания строго иерархичны, «не может быть теория познания, которая не рассматривала бы акты познания; и соответственно не была бы психологией познания ... Но ни в коей мере психология не может рассматриваться больше, чем теория познания»²⁰. Психологический аспект концепции важен потому, что если мы ограничимся лишь логической стороной гносеологических проблем, то упустим из вида «двойственность» актов познания (двойственность проявляется в разделении мира на мир познаваемый и мир познанный), к тому же, если недооценивать психологический аспект, «уйдет» аксиологический поворот проблемы предмета.

Гарантом объективности теории предмета является язык во всем богатстве сказанного и возможного к высказыванию. «Каждое внутреннее переживание, по меньшей мере каждое элементарное, имеет... предмет переживания, а поскольку переживание выражается прежде всего в словах, то значение слова и есть постоянный предмет»²¹.

В процессе развития наука сама формирует свой предмет, отменяя ложные гипотезы, сужая или расширяя связи с другими науками. В развитии предмета науки, однако, всегда очевидна тенденция к спе-

¹⁸ *Meinong A. Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung. S.20.*

¹⁹ Суздалев Е.Н. Алексис Мейнонг: теория предметов: Автореф. дисс.... к. ф.н. СПб., 1991. С.2.

²⁰ *Meinong A. Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung. S.26.*

²¹ *Ibid. S.68.*

циализации, к формированию собственной предметной области, принципиально обособленной от повседневности, которая позволяет себе смешивать естественное и сверхъестественное, теоретическое и магическое. То есть предметы познания и предметы естественных и гуманитарных наук не совпадают, «выброшенными» оказываются предметы познания, сомнительные в их действительном бытии, но значимые для сознания и явленные в речевой практике.

В 1902 году выходит работа А.Мейнонга «О предположениях», в которой проясняется возможность статуса теории предмета как теории более широкой, чем все существующие науки, и более общей, чем просто логика. Все существующие науки занимаются изучением предметов познания, не может ведь теория предмета объединять все имеющееся естествознание и гуманитарные науки. Это так, и поэтому Мейнонг делает оговорку, что речь пойдет о предметах, которые «не нашли пристанища в традиционных науках, направлены на знание действительного, но в котором бытийствует также и недействительное, то есть можно... говорить о возможном и невозможном предмете познания»²². Вся совокупность утверждений субъекта с очевидностью не совпадает со всем фактически возможным к познанию объемом предметов, следовательно, в предположении высказываются суждения о том, что еще не познано и даже, возможно, не может быть познано. Так формируются группы предметов познания, вынесенные за скобки традиционной науки и требующие исследования. Философский анализ такого рода возможен опять же при условии нового научного подхода ко всей предметной реальности, в соответствии с главным тезисом А.Мейнонга — «все есть предмет». Требуется мета-теория предметов, позволяющая классифицировать все предметы и соответственно изучать их. В определенном смысле, как полагает А.Мейнонг, необходимо преодолеть «предубеждение в пользу действительного»²³ и типологизировать возможные формы бытия не-действительного.

Достаточно много предметов познания при некотором рассуждении приводят нас к той мысли, что в их статусе бытия мы можем усомниться. А.Мейнонг очень подробно, с примерами, рассматривает этот вопрос, так что можно заключить, что его теория предмета основывается на онтологии предметов познания. «Фигуры, о которых говорит

²² Meinong A. Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung. S.68.

²³ Ibid. S.3.

геометрия, не существуют, как мы знаем, соответственно и их свойства не существуют, хотя их наличное бытие установлено»²⁴. Вся математика полна предметов несуществующих, но это не лишает их объективности, то есть можно говорить о существовании действительных предметов и определенном «таковом» бытии (Sosein) несуществующих идеальных предметов, выражающих определенные отношения. Однако есть предметы, о бытии которых свидетельствуют негативные суждения: «если я говорю «голубое не существует», то я думаю никоим образом не о представлении и его возможностях, а именно о голубом. Коль скоро это голубое уже однажды должно было быть, тем самым может быть уже поставлен вопрос о его бытии или не-бытии»²⁵. И, следовательно, есть третий вариант бытия. Заметим, что первоначально А. Мейнонг полагал, что в этом случае чистые предметы находятся по ту сторону бытия, но во втором издании работы «О предположениях» (1910 г.) году видно, что автор уже не удовлетворен такой характеристикой, и наконец к 1920 году он приходит к выводу, что внебытие (Außersein) столь же полноценно, как и другие формы.

Мир предметов познания становится все объемнее и сложнее, но не теряет постигаемости и возможности для исследования, что указывает на несовершенство чисто эмпирического подхода в анализе представлений. И в этом аспекте Мейнонг принципиально не совпадает с поздним Brentano, который отрицает возможность бытия несуществующих предметов, как «бледных фикций сознания»²⁶, но очень близок Б. Больцано в его учении о предложении-в-себе.

Как бы мы ни пытались обосновать классификацию форм бытия предметов, мы не можем ее осуществить исходя из допущений, а только основываясь на видах элементарных психических переживаний. Вера, знание, мышление, любовь, ненависть, желание направлены на предмет: если мы мыслим, то мыслим о чем-то, если верим, то верим во что-то и т.д. Исходя из этого мы можем говорить о классах предметов, обладающих определенным видом бытия в пределах данного переживания. А. Мейнонг классифицирует предметы следующим образом:

²⁴ *Meinong A. Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung. S. 7.*

²⁵ *Ibid. S. 9.*

²⁶ *Jonston J.W. Österreichische Kultur-und-Geistesgeschichte. S. 300.*

- 1) предметы, представления — объекты;
- 2) предметы, выраженные в суждениях и предложениях (предметы мышления) — объективы;
- 3) предметы эмоциональных актов — дигнитативы (Dignitativ);
- 4) предметы различных желаний — дезидеративы (Desiderativ).

Можно допустить, что внутри каждого класса предметов возможно какое-то отношение между качествами предмета и его основанием, отношение между высшим и низшим, т.е. «существуют прежде всего предметы, которые будто надстроены над другими предметами, и должны называться поэтому предметами высшего порядка, в противовес тем, что лежат в их основе — предметам низшего порядка»²⁷. Это отношение подобно отношению мелодии, как более совершенному, к тонам, которые ее образуют, как к основе, но при этом мелодия есть нечто большее, чем сумма тонов. Эти отношения можно также назвать определением, так как мелодия предполагает согласие тонов, то есть наличие последних, но тона еще не предполагают гармонии и мелодии.

Эти отношения в некоторой степени выражены в кантовском принципе разделения суждений на аналитические и синтетические и в постановке проблемы о возможности существования синтетических суждений априори. А. Мейнонг пытается вернуть термин априори в свои теории в его прежнем, «докантовском», значении, когда он означал «в конечном счете указание на логическое предшествование, и это могло служить основанием познания, по своей сути, основанием бытия»²⁸. Мейнонг полагает, что в этом случае априорное не останется структурой сознания, в которую попадают некие факты восприятий, но присутствует как объективное, как данное в познании и бытии, связывая их на всех уровнях познавательного отношения.

Предметы соответственно в каждой группе могут делиться на предметы высшего и низшего порядка. В первой группе объектов А. Мейнонг называет их полными и неполными, полные предметы определяют неполные, их отношения подобны тем, что возникают между платоновскими идеями и их конечными явлениями. Конечная вещь действительности в силу закона исключенного третьего может быть определена лишь каким-то одним подходящим определением. Например,

²⁷ *Meinong A. Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung.* S.70.

²⁸ *Ibid.* S.37.

какой-либо конкретный треугольник не может быть определен так: «это треугольник, имеющий бесконечное... и соответственно не имеющий...». Он определяется полным предметом, т.е. треугольником «вообще», не существующим в действительности, но «наличествующим». Полные предметы, соответственно, в отличие от неполных всегда есть, а неполные не обладают таким тотальным бытием и могут «не быть». В этом особенность несуществующих предметов — «объектов»: когда мы о них говорим, мы не всегда говорим о действительном существовании (говоря «лошадь», мы можем сослаться на бытие полного предмета, а не на реально существующую лошадь).

Что касается второй группы предметов — «объективов», то предметом низшего порядка А. Мейнонг называет объект суждения, а предметом высшего порядка — объективное предположение. То есть предмет, о котором «судят», не есть то, что подвергнуто суждению, содержится в нем. Для А. Мейнонга предположение объективного вневременно и подобно болцановскому предположению-в-себе. Например, истинно то, что есть черная змея, истинно то, что не существует вечного двигателя — и в том, и в другом случае мы имеем дело с истинными суждениями. Но в первом случае бытие предмета и его существование возможно совпадут, во втором случае предмет есть, но он не существует. Если говорить конкретнее, то предмет таких суждений не-есть, он не может быть, поскольку он несуществующий, он даже не наличествует; как чаще всего звучит глагол *bestehen* в русском переводе, он «об-стоит» (такой «честный» вариант перевода присутствует в упомянутой выше работе Е.Н.Суздалева). Но и том и в другом случае возможность существования не изменяет природы «объективных» предметов: все, что возникает после союза «что»: и вечный двигатель, и антиподы, и золотые горы — все это предмет второго класса — «объективы».

Если в первой группе предметов (объектов) область высших предметов все же ограничивается воспринимаемым, то есть сложными чувственными предметами, как, например, мелодия, то в группе объективов есть идеальные предметы, возможные и невозможные предметы, все, что может быть представлено в суждении и таким образом в познании. Идеальные предметы — это объективные предметы теоретических наук, сюда входят понятия и отношения, такие как, например, число, различие и т.п. Возможные предметы — это предметы несуществующие, но возможные чисто теоретически, «предполагаемые», как,

например, «золотая гора». Известный пример с золотой горой прозвучал в рассуждении о статусе таких предметов Твардовского: «...идея «золотая гора» не может быть беспредметна, хотя ее содержание связывается противоречивыми атрибутами»²⁹. Невозможные предметы — это предметы, с необходимостью возникающие в языке и мышлении, но изначально соединяющие взаимоисключающие атрибуты, как к примеру в понятии круглого квадрата.

Как бы ни были предметы этой группы сомнительны в плане их действительности, тем не менее они присутствуют в познании и обосновываются предметами низшего порядка. То есть ни один из предметов не существует изначально самодостаточно, кроме реальных объектов. Таким образом полагается своего рода принципиальный реализм предметов познания, который, подобно лейбницевской «предустановленной гармонии», всегда «приземляет» оторванные от действительности предметы, соблюдая принцип иерархии и соподчинения низших высшим. В силу этого принципа каждый предмет наделяется определенной формой бытия, по степени приближения к действительности, и даже так называемые «чистые предметы» связаны с бытием отношением вне-бытийности, внешнего бытия. Этот принципиальный реализм не позволяет приравнять объективы к платоновским идеям без значительных оговорок, так как цепочка иерархических отношений «вверх» раскрывается по мере развития познания, а снизу всегда ограничена миром чувственно воспринимаемых предметов.

Что же касается дигнитативных и дезидеративных предметов, то их обоснование, или, говоря словами Мейнонга, «фундирование», происходит сложнее, ведь речь идет о психических переживаниях — эмоциональных состояниях и желаниях, в которых важнейшим коррелятом выступают ценности. Для того чтобы радоваться красоте розы, надо иметь представление о прекрасном, для того чтобы испытать желание счастья, надо соотносить свое состояние с представлением о благе. То есть эти два класса предметов вводят в область теории предметов дополнительно к теории познания, психологии, логике еще и философию ценностей, и в конечном итоге поднимается главный вопрос — вопрос об этических ценностях, их статусе и «месте».

Стоит отметить, что эта часть теории А. Мейнонга чаще остается без внимания или малоисследованной, во многом благодаря той полемике вокруг нее, которая была развернута Б. Расселом. В самой же

²⁹Johnston J.W. Österreichische Kultur-und-Geistesgeschichte. Wien, 1974. S. 300.

теории ценностей «обращается внимание на первую фазу учения о ценностях, «психологическую», в то время как вторая, «объективистская», лишь в отдельных случаях становится объектом исследования»³⁰.

Появление темы ценностей в философии Мейнонга не случайно, в ту пору это была одна из актуальных проблем, поднятая неокантианцами почти одновременно с требованием внеценностной науки. Баденская школа утвердила ценность как априорное нормативного сознания трансцендентального субъекта, как значащее и значимое, тем самым пытаясь восстановить связь теоретического и практического разума. Ценности обретают новую характеристику: они не существуют в реальности, они «значат», прорываясь в действительность в виде феноменов культуры. Это позволяет рассматривать историю человечества как историю формирования и смены ценностей этических, эстетических, религиозных и т.д.

А.Мейнонг подходит к проблеме ценностей по пути, проложенному К.Менгером, который расширил узкую национально-экономическую трактовку, выйдя в область психологии. Процесс субъективного ценностного становления формирует ценность как нечто объективное, которое начинает присутствовать уже независимо от того, приносит это пользу или удовлетворяет какую-либо биологическую потребность. Ценность выносится за скобки, уже не претерпевая изменений, но может уступить место другой, сформировавшейся в ходе необходимого процесса ценностного становления.

Развитие теории ценностей в Австрии поляризуется в двух школах, каждая из которых так или иначе пользуется наследием К.Менгера: первая — сохраняя его теорию (прежде всего в лице учеников самого К.Менгера — Е.Бем-Бевека, Ф.фон Визера); вторая, пользуясь теорией К.Менгера как методологией, дополняет ее психологией Ф.Брентано (это направление развивают А.Мейнонг, Х.Эренфельс).

Можно отметить, что в учении Х.Эренфельса теория Менгера преломляется достаточно своеобразно, обнаруживая действие закона убывающей полезности в сфере, далекой от экономики. Сегодня Эренфельсу отводится роль «лица» школы, так, к примеру, В. Грассл подчеркивает, что именно Эренфельсу «удалось изображение непрочности ценностного переживания»³¹. Х.Эренфельс относит предметы желаний, как

³⁰ Wolf K. Die Grazer Schule: Gegenstandstheorie und Wertlehre. Wien, 1968. S.46.

³¹ Grassl W. Einleitung // Ehrenfels Ch. Philosophische Schriften in 4 Bd. München; Wien, 1982. Bd. I. S.5.

предметы ценностных переживаний, к классу предметов несуществующих, принципиально подчеркивая именно такой статус их бытия. Само по себе желание какого-либо предмета не предполагает, что объект желания не существует, однако объект обретает ценность, «желаемость», коль скоро он оказывается недостижим. Эренфельс категорически не согласен с тем, что ценность, прежде всего моральная, определяется полезностью, пусть даже речь идет о полезности в самом высоком смысле — как польза или благо в интересах человечества.

Если мы сравним любовь к людям и инстинкт самосохранения, то придется с откровенностью признать, что без «эгоистических, побудительных сил... (инстинкта питания, инстинкта приобретения, инстинкта самосохранения, полового инстинкта и т.п.) существование человеческого сообщества было бы невозможным... и выдающаяся польза этих факторов не может быть поставлена под сомнение»³². Эта польза в эмпирическом, физическом смысле много очевиднее, чем любовь к людям, которая в этическом плане признается высшей добродетелью.

Что же определяет основание ценностного чувства? Как видим, не значение для человечества в целом и не польза конкретного индивида, но сочетание предполагаемой пользы с очевидной редкостью какого-либо этического блага, то есть ситуации, когда спрос превышает предложение.

У А.Мейнонга проблема ценности исследуется в рамках той же методологии, что и вся теория предмета: выясняется природа ценностных предметов, рассматриваются психологические аспекты переживания ценностей, затем осуществляется выход к проблеме объективных ценностей, конструирование своего рода ценностного универсума. Мейнонг исследует дигнитатив и дезидератив параллельно, уточняя, что в первом случае мы имеем дело с главным ценностным переживанием, а во втором случае — с желанием, или, точнее, с потребностью в ценном, то есть в чем-то более близком субъекту, но не всегда от этого более конкретном. Одно для Мейнонга очевидно: любое ценностное переживание — это всегда переживание, укорененное каким-либо интеллектуальным актом: суждением или по крайней мере представлением, восприятием. В широком смысле ценностное переживание — это составляющая часть феномена, и оно не может рассматриваться вне взаимодействия с другими элементами. Языковые симво-

³² *Ehrenfels Ch. Philosophische Schriften. Bd. I. S. 192.*

лы, фантазии, воображаемые объекты обосновывают ценностное переживание, создавая возможность говорить об объективном в сфере ценностных переживаний.

А. Мейнонг очень подробно описывает составляющие представления, подчеркивая, что как бы ни было оно индивидуально, природа знания такова, что даже в сфере субъективного, где представление царит вне непосредственного объекта, вызывающего восприятие, есть объективные основания представления. Также в сфере ценностного переживания «эмоциональная презентация предметов происходит на основе некоего объективного дигнитатива»³³. Карл Вольф подчеркивает, что учение А. Мейнонга об «эмоциональной презентации в его развернутом виде обосновывает теорию ценностей и определяет актуальность влияния теории ценностей А. Мейнонга в англосакских странах»³⁴.

Когда мы рассматриваем суждение восприятия, то имеем дело с результатом интеллектуальной деятельности по «завершению восприятия», чувственное восприятие «схватывается» в суждении, так совершается «понимание восприятия». Механизм образования ценностного суждения аналогичен: восприятие ценности завершается ценностным суждением в процессе понимания или, говоря точное, «схватывания». Понимание — это интеллектуальный акт, содержащий в ценностном суждении эмоциональное переживание. Но условия переживания еще недостаточно для формирования ценностного чувства в строгом значении этого слова, подлинные ценностные чувства обязательно психически детерминированы, обоснованы.

Для того чтобы пояснить эту мысль, А. Мейнонг напоминает о принципиальном отношении предметов высшего и низшего порядка, подчеркивая, что есть особые ценности, подлинный предмет подлинного ценностного суждения — это ценности, побуждающие к формированию причинно-следственных отношений или, говоря проще, придающие смысл переживанию, интеллектуальному акту (смысл чаще всего в моральном отношении).

Чувства, возникающие в процессе познания, которые каким-либо образом окрашивают интеллектуальные акты, подчеркивает Мейнонг, эстетические чувства, нельзя назвать подлинно ценностными. Види-

³³ *Meinong A. Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung. S.78.*

³⁴ *Wolf K. Die Grazer Schule: Gegenstandstheorie und Wertlehre. S.48.*

мо, в силу их недетерминированности непосредственно потребностью, желанием. А. Мейнонг рассматривает на примере отношения таких понятий, как истина и ценность, сложность определения ценностного переживания, так как в определенной ситуации истина оказывается наполненной смыслом и коррелируется с ценностным переживанием, в другой ситуации ценность переживается как истина, утрачивая все, что может связывать ее с действительностью смысла.

Таким образом оказывается, что ценностное переживание очень тесно связано с субъектом, что создает трудности в исследовании предметов ценностного суждения, а также ставит вопрос о «внеличных» ценностях как предметах интеллектуальных актов. Что указывает на существование внеличных ценностей? То, что даже в ценностном переживании происходит сопоставление с имеющимися ценностями, особенно в сфере нравственности. Для Мейнонга совершенно очевидно, что этические ценности внеличны, даже в таких глубоко личных проявлениях, как, например, любовь родителей к детям. Когда мать говорит ребенку «Ты моя жизнь, ты все для меня!», она безусловно обращается к совершенно уникальной, неповторимой во времени и пространстве личного бытия ситуации. Но ее суждение указывает на некие внеличные ценности — «жизнь», «все», явленные в ее сознании как высшие нравственные блага. В интеллектуальных актах эти ценности постигаются внелично, совершенно независимо от субъекта. В таком виде они преподносятся детям, которые не имеют понятия о ценном в общечеловеческом смысле, но могут испытывать некоторое ценностное переживание. В процессе воспитания педагоги стараются внедрить в сознание ребенка некие моральные нормы, настаивая на их универсальности, подчеркивая их внеличный характер. Когда малышу строго указывают на то, что «драться нехорошо, тем более машинкой по голове!», воспитатель и ребенок явно находятся в ложной ситуации. Ребенок знает, что будет больно и хочет причинить боль, сознательно делает «нехорошо» другому, потому что тот, другой, его лично чем-то обидел; в свою очередь, воспитатель понимает чувства драчуна и, может быть, разделяет его возмущение, однако победа остается за внеличной объективной ценностью — человеколюбием, которая и преподносится в виде нравственного суждения «драться нехорошо».

Стоит подчеркнуть, что в практике воспитания значительно большей популярностью пользуются именно суждения, в которых об этически ценном говорят неявно, а лишь имеют его в виду, открыто назы-

вая неценное: «Как ты отвечаешь старшим?!», «Разве можно так врать!», «Нельзя так себя вести, ведь кругом люди!». Предметы таких суждений и предположений о «неценном» образуют в классификации Мейнонга особый класс предметно трактуемых ценностей. В определенном смысле ложные ценности — это свидетельство наличия неактуального, но наглядного присутствия истинных ценностей. Сама возможность таких суждений указывает на бытие внеличностных ценностей.

А. Мейнонг разделяет, как уже говорилось, этические и эстетические ценности, подчеркивая, что последние находятся в современной философии под угрозой исключительно психологической интерпретации «прекрасного», а это приведет (в эстетике) к утрате нормативности. Единственное, что позволяет рассчитывать на сохранение единого понимания прекрасного, — это наличие в стихии субъективных мнений объективной действительности произведений искусства, или «представленность прекрасно должного в пространстве»³⁵. Так можно соотносить индивидуальное прекрасное с внеличностным прекрасным. Индивидуальная эмоциональная презентация коррелируется в предположении прекрасного, предметный микрокосм произведения искусства представляет собой иерархию предметно наличествующих ценностей и тем самым обнаруживает наличие внеличностных эстетических ценностей. Суждение «Что в этом красивого?» указывает на существование в сознании некоей нормы предположения, заверенности в существовании прекрасного. С таким суждением, как правило, соседствуют указания на действительные произведения искусства, эстетически ценные для воспринимающего: «Вот я видел Ренуара, это прекрасно..., это искусство; разве это можно сравнивать!»

Этические ценности в этом отношении находятся в более сложном положении, так как в нравственности нет наглядно предметной ценности, а основанием единства оказывается жизнь человека, отчего универсальность нравственных ценностей носит виталистический характер. Если основанием предметных ценностей оказывается удовольствие, польза, то внеличностным ценностям вновь угрожает психологический релятивизм.

Такие рассуждения в духе Платона не означают, что А. Мейнонг постулирует какие-то общечеловеческие ценности, предлагая их принять как некий ценностный мир, в занебесной области. Напротив, он

³⁵ *Meinong A. Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung. S.99.*

пытается связать индивидуальное и всеобщее в проблеме предметных ценностей, так, чтобы сюда вошли и потребности и интересы, вплоть до экономических, даже национально-экономических, как у К. Менгера.

В этом аспекте исследователи творчества А. Мейнонга приходят к противоречивым выводам. Так, К. Нири подчеркивает, что «Мейнонг был единственным философом, который уже в 10-х годах XX века взамен подлежащих изгнанию субъекта и индивида сумел поставить на центральное место своего рода исключительно объективный, идеальный мир как особую систему соотнесения и сделал это с несокрушимой последовательностью»³⁶. К. Нири отмечает принципиальный платонизм Мейнонга, а также принципиальный рационализм. К. Вольф, напротив, настаивает на том, что Мейнонгу принадлежит исключительная роль в «возвращении единства действительности и ценности, благодаря чему сформировалась специфическая позиция Грацкой философской школы в теории ценностей, в своем исходном пункте близкой Протагору»³⁷.

Однозначность интерпретации не достигается. С одной стороны, в вопросе ценностного переживания А. Мейнонг настаивает на конституировании ценности через субъективное представление, с другой стороны, выступает за признание логического наличия объективных ценностей, «фундированных» низшими предметами восприятий, представлений и предположений. В определенном смысле можно согласиться с П. Кампицем, который подчеркивает, что Мейнонг балансирует «на узкой грани между иррационализмом в духе философии жизни и этическим интеллектуализмом, пытаясь спасти эмоциональное, как источник ценного ...»³⁸.

В чем источник противоречия? По всей вероятности, в отношении к И. Канту, которое реализуется в творчестве А. Мейнонга. Он, как известно, начал с критики Канта, пусть позже расцененной им же как непоследовательная и неосновательная, но именно кантовский круг проблем читается у Мейнонга с очевидностью: проблема априорного знания, проблема статуса предметов аналитического и синтетического суждений, априорность ценностных суждений, взаимосвязь логи-

³⁶ Нири К. Философская мысль в Австро-Венгрии. С. 106.

³⁷ Wolf K. Die Grazer Schule: Gegenstandstheorie und Wertlehre. S. 47.

³⁸ Kampits P. Zwischen Schein und Wirklichkeit. Wien, 1984. S. 141.

ки, теории познания и других наук, и, наконец, постановка проблемы феномена как объекта научного исследования. Неприятие Канта по историческим, культурным, религиозным причинам приводило к необходимости преодоления Канта в его же круге проблем, что порождает у Мейнонга самые разнообразные «исправления» Канта.

А. Мейнонг очень близок к И. Канту в интерпретации проблемы предмета в познавательном акте, определяя его объективность через априорное, и мог бы вполне согласиться с Кантом, писавшим: «...наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления..., а второй — способность познавать через эти представления предмет ... Посредством первой способности предмет нам дан, а посредством второй он мыслится в отношении к представлению ...»³⁹. Однако его не может удовлетворить тотальный рационализм Канта, в соответствии с которым «объект», «предмет» конструируется в процессе категориального синтеза, связь категорий дает закон, рассудок диктует законы «природе»⁴⁰. А. Мейнонг не предполагает однозначного проектирования теоретических наук априорно, он видит в языке отражение объективного априорного, но не возможность однозначного его определения, пытаюсь описать объективное в феномене на основе анализа предметов суждения и предположения. Иначе говоря, Мейнонг не может допустить существование «вещи-в-себе» как некоей запредельной действительности. Единственная возможная действительность — это действительность феноменов, которая отражается соответственно в языке, в логике сказанного и в круге явлений, полагаемых сказанным. Мир предметов строится не произвольно, не конструируется, а корректируется логическими связями, анализом представлений, предположений, благодаря чему в универсум предметов попадают предметы, не данные в суждении явно, но имеющиеся в виду, обладающие особой формой бытия — вне-бытия суждения.

У И. Канта находим иное положение вещей: «не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное содержа-

³⁹ Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1963. Т. 3. С. 105.

⁴⁰ Любутин К.Н., Пивоваров Д.В. Дialeктика субъекта и объекта. Екатеринбург, 1993. С. 15.

ние под единство апперцепции»⁴¹. И хотя А. Мейнонг очевидно ограничивает поле своего исследования тем, что он называет интеллектуальными актами, включающими и деятельность рассудка, он не приходит к идее теоретического создания мира так явно и наглядно, как Кант.

Разница между двумя мыслителями, возможно, будет более ясной, если подчеркнуть, что они совершенно по-разному относились к философии Д. Юма. Мейнонг посвятил ей две свои ранние работы, как раз после «юношеской» критики И. Канта: «Исследование Юма I. История и критика современного номинализма» (1877), «Исследование Юма II. Теория отношений» (1882). Он достаточно многое отвергает из того, что не вписывается в его представления об объективном характере познания, но влияние Д. Юма на А. Мейнонга очевидно в самой постановке проблемы: исследование деятельности сознания при образовании сложных идей, т.е. суждений, предположений.

В соответствии с английской традицией Юм анализирует познание как внешний и внутренний опыт. Опыт соответственно производит в нас идеи, которые делятся на простые идеи впечатления и идеи рефлексии по поводу эмоциональных состояний (удовольствия и неудовольствия). Д. Юм ставит вопрос о том, что влияет на деятельность воображения, отчего в результате разные языки и разные предметы изучаются и описываются схожим образом. Однако сам он отказывается решать эту проблему: «Мы имеем здесь дело с родом притяжения, действия которого окажутся в умственном мире столь же необычными, как и в мире природы, и проявятся в первом в столь же многочисленных и разнообразных формах, как и во втором. Действия этого притяжения всегда явны, что же касается его причин, то они по большей части неизвестны и должны быть сведены к первоначальным качествам человеческой природы, на объяснение которых я не претендую»⁴². Д. Юм ограничивается исследованием психических оснований образования сложных идей, снимая вопрос об объективности понятий.

Это не устраивает А. Мейнонга, и он берется за обоснование объективности, исходя из единства предметов суждения, предположения и представления. При этом единство не декларируется, а исследуется, то есть проверяется посредством анализа языка, классификации предметов и т.п.

⁴¹ Кант И. Сочинения. Т.3. С.193.

⁴² Юм Д. Сочинения: В 2 т. М., 1966. Т.1. С.101.

Д.Юм очень осторожно говорит о том принципе, в соответствии с которым идеи соединяются в некоторые связи, в том числе и ассоциативные. «Нам следует рассматривать этот принцип только как мягко действующую силу, которая обычно преобладает и является между прочим причиной того, что различные языки так сильно соответствуют друг другу: природа как бы указывает каждому языку те простые идеи, которым всего больше подобает объединяться в сложные»⁴³.

Это «природное» явление ставит перед австрийским философом своего рода естественнонаучную задачу по обнаружению проявлений «мягко действующей силы» в предметности нашего языка, вне его национального своеобразия, то есть в пределах психологии, логики, теории познания. Но он твердо следует основному принципу Д.Юма — «ничто из того, что мы воображаем, не есть абсолютно невозможное»⁴⁴, отчего и получает в результате несколько форм бытия предметов.

А.Мейнонг разделяет, также в соответствии с концепцией, развитой Д.Юмом, предметы на две группы, в каждой из которых два класса: предметы суждений, образованных из внешнего опыта, — это объекты и объективы; и предметы суждений внутреннего опыта, рефлексии по поводу эмоциональных состояний — дигнитативы и дезидеративы. То есть Мейнонг пытается создать теорию по обоснованию объективности воображения, основываясь на предмете, что позволило его последователям и критикам назвать его реалистом.

Термин реализм достаточно популярен в исследованиях, посвященных творчеству А.Мейнонга, но имеет не очень точное значение, так как, на первый взгляд, указывает на апеллирование к реальности, объективности. На самом деле реализм как характеристика определенного направления употребляется применительно к последователям И.Ф.Гербарта.

И.Ф.Гербарт называл «реалами» простые качества, сочетания которых и отношения лежат в основе представлений. «Реалы», с одной стороны, до конца непознаваемы, в чем-то совпадая по свойствам и значению с кантовской вещью-в-себе; с другой стороны, они определяют наши представления и отчасти, следовательно, даны нам в представлении. Они близки по значению к локковским первичным качествам, но значительно более непознаваемы. Отсюда отчасти происте-

⁴³ Юм Д. Сочинения. Т.1. С. 99.

⁴⁴ Там же. С.124.

кает особое внимание к представлению как к источнику истинной информации и признание ценности разума, логического мышления. Нельзя считать, в чем можно согласиться с В. Виндельбандтом, что материализм и реализм — это одно и то же, что реализм противостоит по содержанию идеализму. Это скорее «улучшенный» идеализм Канта, который настаивает на признании вещи-в-себе⁴⁵. Однако сегодня термин все чаще наполняется вторым значением, как некая средняя линия между эмпиризмом и рационализмом, означающая признание важности рационального и «позитивного» знания.

Такое значение понятия реализм можно встретить при характеристике психологических исследований, так как Герbart придавал огромное значение развитию новой психологии как философской дисциплины и свое главное произведение назвал «Психология как наука, по-новому обоснованная с помощью опыта, метафизики и математики». В его психологии также нашло отражение стремление свести функцию души к чему-то действительному, соединив ее познавательную способность с реальным основанием, которое можно было бы исследовать научно, поэтому единственной основной функцией души становится представление.

В таком реализме А. Мейнонг не расходится с Д. Юмом, а развивает в несколько иной плоскости его же рассуждения о том, что «абстрактные идеи сами по себе единичны, хотя в качестве представителей (*in their representations*) они могут стать общими. Образ в нашем уме есть только образ особенного объекта, хотя применение его в наших рассуждениях таково, как если бы он был всеобщим»⁴⁶.

И. Кант принимает вызов Д. Юма и переходит от постановки проблемы внеопытного знания к непосредственному исследованию оснований объективности в образовании сложных идей. Кант критикует Локка и Юма за ограничение опыта рамками деятельности отдельного индивида, «за неспособность понять всеобщность и необходимость априорных формальных условий возможного опыта»⁴⁷. И. Кант приходит к выводу, что объективность теоретического знания определяется способом его образования, то есть идеи впечатлений, идеи рассудка и разума с необходимостью попадают в различные априорные

⁴⁵ Виндельбандт В. От Канта до Ницше. М., 1988. С. 387.

⁴⁶ Юм Д. Сочинения. Т.1. С.109

⁴⁷ Любутин К.Н., Пивоваров Д.В. Диалектика субъекта и объекта. С.15.

формы, составляющие их определенным образом и конструирующие определенную картину мира. Поэтому при всей схожести позиций Мейнонга и Канта, они принципиально различаются, так как австрийский философ видит основание объективности сложных идей в предмете, у Канта же объективность, напротив, полагается в способе их образования. Общность позиций проявляется в единой задаче исследования — поиск объективных оснований знания.

Что касается проблемы ценностных суждений, то у Канта принципиально отделены друг от друга мир практический и мир теоретический, и если в сфере теоретического между ним и Мейнонгом можно найти много общего, то в этической проблематике есть явное отличие: Кант решает проблему, анализируя поступок, практические основания этики, Мейнонг остается ради сохранения единства теории в рамках проблемы суждения, языка, логики. А так как в этом плане ему не удастся ухватить особенность ценностного суждения, он углубляется в психологию, тем самым опять же оставаясь верным Д.Юму. А.Мейнонг не может представить в качестве оснований «практических предписаний» априорное понятие свободы, напротив, это понятие свободы напрочь исключается, так как мир предметов ценностных суждений представляет собой определенную иерархию «достоинств», связанных с действительностью, с эмоциональным миром — не только с духом, но и с душой.

Если мы рассмотрим теологическую идею Канта, то в практическом плане она определяет поступок (легальный) индивида, но моральным сделает его только поступок по долгу. «Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни»⁴⁸. Кант оставляет проблемы душевной жизни на откуп антропологии, подчеркивая, что и в этой науке речь идет о возможности (естественной) осуществления правил поведения, заложенных в моральных законах. Если практическая философия — это «наука об объективном законе свободного выбора, или долженствовании...», так же как антропология есть наука о субъективном законе свободного выбора»⁴⁹, то единственным объективным основанием, абсолютным в сфере нравственности, оказывается свобода, в то время как вера в Бога, в бессмертие души оказывается далеко не бесспорным нравственным регу-

⁴⁸ Кант И. Сочинения. Т. 4. С. 415.

⁴⁹ Кант И. Лекции об этике // Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М., 1987. С. 567.

лятором. То есть Кант опять же обращается к условию, а не к объективному регулятору нравственного поступка, настаивая на том, что приоритет остается за свободно реализуемым долгом.

Для А.Мейнонга принципиально важно сохранить единство подхода в исследовании как предметов познания, так и предметов желания, эмоций, то есть подчеркнуть их взаимосвязь и онтологическую неразрывность. Если объективным основанием познания являются предметы познания, то в той же степени объективным основанием ценностных суждений оказываются ценности-предметы. При всем психологизме исследования этих предметов Мейнонг исключает полагание той степени свободы, которую мы находим у Канта, так как слишком узка грань между априорной свободой и произволом и велика возможность субъективизма, индивидуализма.

А.Мейнонг единоклубен с Ф.Брентано, который «... обращается против кантовской деонтологической этики ... Для обоих католиков благо есть то, что можно любить безусловно: должно служить интересам универсума в целом и должно быть любимо без оглядки на достигнутое»⁵⁰. Поэтому для Мейнонга важно, чтобы ценность наглядно была связана с действительностью, она не может решаться в диалоге с самим собой, свобода личного Я необходимо ограничена. Форма принятия этого ограничения, проявления власти объективно-должного исследуется с психологической точки зрения, чтобы подчеркнуть научность, подобие естественнонаучному исследованию, а не для выделения степени иррациональности, стихийности.

Но австрийский философ не может обратиться напрямую к исследованию ценностей вне их проявления в действительности ценностных суждений, переживаний и представлений, так как благо, добро, зло, Бог как ценности не даны ни во «впечатлении» (по Юму), ни в восприятии непосредственно, а всякое произвольное их конструирование и полагание даже в пределах метафизики есть проявление свободы индивидуальности, грозящей произволом. Так происходит обращение к проблеме предметов, свидетельствующих об объективном бытии ценностей. Для А.Мейнонга проблема ценностей таким образом становится центральной, как уже указывалось, в духе тенденций философии того времени. Но если для Баденской школы, развивающей строго линию И.Канта, нет для «фактичности» и «релятивизма»

⁵⁰ Jonston J.W. Österreichische Kultur-und-Geistesgeschichte. S. 298.

никаких перспектив, так как философия «рассматривает общезначимые ценности не как факты, но как нормы... и задача ее сводится к «законодательству»⁵¹, то для Мейнонга, благодаря его подходу, нормы обретают фактичность эмоциональных переживаний. В этом проявляется барочная традиция «олицетворения», «аллегорий», когда явление непременно должно быть соотнесено с божественным, с абсолютным, возвышенным, сохраняет свою прочность и не позволяет философу решиться на законотворчество ценностей «по законам разума»⁵². Известно, что Ф.Брентано очень серьезно и искренне относился к этическим проблемам, так как вопросы личной этики, философской этики в мировоззрении католика связаны не просто с его личной судьбой, но со всем миром. В стихотворении Ф.Брентано, известном из переписки с Германом Шеллом, он говорит о любви к Богу в космическом масштабе, не отрывая свое Я от общего мирового порядка, решая эту «личную» проблему совершенно в духе Г.В.Лейбница:

«...Я пробиваюсь к Твоему свету,
И каждое зернышко в моей руке,
И каждый камешек, что я опускаю
В Твою плодородную почву,
Присоединяется к Твоему вечному строению...»⁵³

В проблеме ценностных предметов А.Мейнонг также исходит из единства предметного мира, из единства способов образования суждений, из единой психической природы переживаний, подробной «фактичностью» психологических исследований обеспечивая соблюдение «присоединения» к мировому единству. То, что Виндельбандт рассматривал как материал, который философия, выполняя свою собственную задачу, должна критически обработать, Мейнонг не отрывал от сущности концепции, достигая «возвращения единства действительности и ценности»⁵⁴. Основной аргумент объективизма заключается в примате предмета по отношению к мышлению, который реализуется в невозможности конструирования предмета в процессе познания. А это в аспекте ценностных предметов исключало возможность чистого «внефактичного», нормативного подхода, так как требовало подлинности, доказанности в психической реальности ценностных суждений.

⁵¹ Виндельбандт В. От Канта до Ницше. С. 467.

⁵² Там же.

⁵³ Jonston J.W. Österreichische Kultur-und-Geistgeschichte. S. 298.

⁵⁴ Wolf K. Die Grazer Schule: Gegenstandstheorie und Wertlehre. S.52.

В критической метафизике И.Ф.Гербарта, влияние которого на становление всей австрийской философской мысли многократно подчеркивалось специалистами, философия, занятая изучением мира в его «представленности» в нашем восприятии, непременно должна подразделяться на психологию и натурфилософию, то есть, если речь идет о теории познания, то рассматриваются психические механизмы познания в философском аспекте, в онтологии ставится вопрос о статусе мира в условиях представления и т.д. Иначе говоря, если мы не хотим рассматривать мир с естественнонаучной точки зрения (с позиции физики или химии, биологии и т.п.), то мы вынуждены встать на позиции психологии, изучать феномены как нечто целостное, объективное.

А.Мейнонг подобно Гербарту стремится к такой же целостности, в чем прослеживается сложившаяся философская традиция; можно подчеркнуть, что к этой же целостности призывает и Э.Гуссерль. Его, как и Мейнонга, не устраивает принципиальный рационализм Нового времени, сводящий сознание к разуму, а познание к научному познанию. Познание во всей своей широте включает все: и познаваемое и имеющееся в виду, и непознанное, созерцаемое и предполагаемое. Акты мышления вовлекают в свой круговорот все возможное и невозможное, действительное и недействительное, к тому же не разделяя в самом феномене «объективы», «объективное», предметы ценностных суждений. Э.Гуссерль подчеркивает, что «какой бы мир ни создала наша фантазия, он неизбежно становится тем миром, который мы можем иметь в опыте, подтверждать на основе очевидности наших теорий, обитать в нем действуя практически»⁵⁵. Эта познавательная ориентация пронизывает все акты сознания, что говорит о нерасчлененности, цельности феномена, а также о его «укорененности». «Укорененность» феномена и означает его наполненность не только фактичностью воспринятого извне и изнутри, но и ценностным, смысловым переживанием. Ценность, будучи освоенной в сфере субъективного, не теряя своей объективности, становится смыслом, но в силу универсальности исходных «очевидностей» и будучи смыслом, сохраняет свое априорное значение. Это позволяет Э.Гуссерлю разрабатывать категорию жизненного мира как объективности прожитого ценного.

⁵⁵ Гуссерль Э. Феноменология // Логос. М., 1991. №1 С.18.

Известно, что категория жизненного мира неоднократно вызывала споры, особенно в связи с проблемой ее интерпретации в духе историцизма и релятивизма, так как «понятие жизненного мира часто толкуется именно в духе того самого историцистского релятивизма, против которого выступал сам Гуссерль»⁵⁶. Надо сказать, что философ дает повод к сомнениям такого рода, так как при характеристике «жизненного мира» он использует понятие традиции, истории, характеризуя жизненный мир как «духовное явление нашей личной и исторической жизни»⁵⁷, обладающее «нормальным стилем, в котором складывается постоянство историчности или развития»⁵⁸. Однако при всем желании нельзя заключать из этого, что речь идет о национальном, родовом или ином возникшем в истории своеобразии жизненного мира отдельной социальной общности, сам принцип трансцендентализма это исключает. «Окаменение» традиций осуществляется в пределах некоей установки, постоянно скрытой в ситуации активного понимания. Как установка наивной жизни она есть смешение известных и неизвестных реалий, как некая преданность научного познания она не разрушается, но питается повседневной индукцией, которая в свою очередь делает возможной научную. Если мы вспомним, что жизненный мир для Гуссерля — это абсолютное единство и постоянство «конкретной мирской жизни... с открытой бесконечностью возможного опыта»⁵⁹, то будет понятен источник противоречия, ведь мир конкретный меняется очень интенсивно и провоцирует релятивное представление о нем. Но именно в его реальности — его априорность, так как реальность постоянно подтверждает смысл проживаемых ценностей, создает стабильность раз и навсегда очерченного круга возможного опыта. В этом смысле история личной жизни извлечена из истории как направления, но вовлечена в историю сохранения. Жизненный мир оказывается неопишуемым, так как неопишум весь комплекс предметов возможного опыта. Так как наше сознание всегда интенционально, то предмет сознания не совпадает с классом идеальных сущностей, а представляет собой довольно пестрое семейство действительного, недействительного, но возможного, плюс к этому предметы, которые

⁵⁶ Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 132.

⁵⁷ Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 105.

⁵⁸ Там же. С. 111.

⁵⁹ Там же. С. 88.

не называются, но имеются в виду в выражениях типа: «Это не то...», да к тому же вечно не «схватываемый» иррациональный остаток. Так неопишима повседневность, но тем не менее она, как установка живого человека, априорна и стабильна благодаря постоянным смыслам повседневности, из которых складывается «постоянство историчности».

К. Вольф считает, что «в противовес Э. Гуссерлю, который свои «сущности» рассматривает как корреляты чистого сознания и приближается тем самым к трансцендентализму, А. Мейнонг утверждает принципиальную независимость от сознания, объективность предметов, оговаривая основной пункт объективизма: он заключается в примате предмета перед мышлением...»⁶⁰. Но достаточно поздняя в философии Э. Гуссерля категория жизненного мира, на наш взгляд, снимает это противоречие, если оно и было, ведь принципиальная «предданность жизненного мира» — это тот же объективизм повседневного горизонта. Для философа важно подчеркнуть бесплодность конструирования вне смысла, к чему пришла наука Нового времени и отчего в науку вторгается сомнение, релятивизм и ощущается кризис.

Можно еще отметить, что категория жизненного мира, хотя и встречалась в ранних работах Э. Гуссерля, получила актуальное звучание именно в Вене, где в мае 1935 года он делал доклад по приглашению Венского культурного общества. Здесь очень органично должны были звучать рассуждения об «опытности» и постоянстве историчности и развития.

Очевидная близость позиций А. Мейнонга и Э. Гуссерля вынудила последнего к признанию плодотворности обращения к описанию предметного мира сознания. На эту общность указывают исследователи творчества Мейнонга, подчеркивая, что в плане онтологии позиции двух философов практически совпадают, и сам Мейнонг неоднократно подчеркивал это. «Феноменология, как она изображена в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии», совпадает, по словам Мейнонга, со специальной онтологией (иначе говоря с теорией предмета)»⁶¹.

Близость мировоззренческих позиций Мейнонга и Гуссерля определяется не предметом исследования, и также не только влиянием Ф. Brentano, но прежде всего тем, что их философское мышление

⁶⁰ Wolf K. Die Grazer Schule: Gegenstandstheorie und Wertlehre. S.33.

⁶¹ Haller R. Studien zur Österreichische Philosophie. S.62.

формировалось в рамках одной и той же региональной культуры, проявляющейся в последовательной установке на «реализм», избегании очевидного идеализма, при сохранении опыта сознания в качестве предмета исследования.

В творчестве А.Мейнонга особенности австрийского типа философствования проявляются очень показательно, обнаруживая культурно-исторические корни возникновения концепции.

Сам предмет философского исследования — феномен — порождает неутихающую антикантианскую критику, стремление преодолеть трансцендентальный идеализм и прежде всего его аксиологический, этический результат. В этом проявляется безусловно католическое неприятие немецкого идеалистического рационализма. Может показаться, что логичным преодолением немецкого идеализма должен стать романтизм (как это и произошло в истории философии), однако романтизм усугублял бы индивидуализм и не ограничивал очерченную идеализмом степень свободы, поэтому А. Мейнонг настаивает на почти естественнонаучном, объективном характере исследования. Ориентация на позитивное знание, язык философского трактата, обогащенный терминологией физики, химии и психологии, противоречиво сочетаясь с установкой на платонизм, подчеркивают типичность А.Мейнонга как австрийского философа.

Однако в наибольшей степени в концепции Мейнонга проявляется так называемая австрийская барочность. Божественная определенность мира, вневременно «значащие» этические ценности, сама конструкция иерархических отношений предметов высшего и низшего порядка в теории предмета — образец австрийского философского барокко. Именно поэтому при всем стремлении А.Мейнонга «схватить» множественность действительной реальности, представленной в сознании, верность принципам «предустановленной гармонии» упорядочивала и систематизировала действительность психического неузнаваемым образом. Психология с «барочной точки зрения» в значительно большей степени оказалась приближена к логике, чем этого хотелось австрийскому философу, и затрудняет для читателя восприятие актуальности и энтузиазма исследования. Универсум предметов познания производит то же впечатление, что и купол барочного здания на стоящего внизу человека — чем дольше смотришь, тем яснее бесконечность и множественность небес, открывающихся все выше и выше, в этом теряется ясность, остается лишь уверенность в непостижимости подлинного.

Но для А. Мейнонга напыщенное признание непознаваемости, сакральности предметного мира исключено, а установка на кропотливый труд исследователя, сторонника настоящей науки заставила его систематизировать и анализировать все этажи «занебесья», не давая барокко превратиться в готику.



Глава 3. ФРИТЦ МАУТНЕР: У ИСТОКОВ АВСТРИЙСКОЙ КРИТИКИ ЯЗЫКА

Имя Фритца Маутнера (1849-1928) в современной российской философской литературе никак не звучит, а упоминается лишь в связи с Л.Витгенштейном, прежде всего потому, что сам Л.Витгенштейн упоминает его. Как полагают, значение Ф.Маутнера в философии языка определяется тем, что он обозначил кризис языка, впрочем, как и К.Краус и Г. фон Гофмансталь¹. Мы вполне можем оправдать наше внимание к Ф.Маутнеру тем, что откроется новая страница в истории философского становления Л.Витгенштейна. Более того, можно говорить о последовательном замалчивании какого-либо австрийского влияния на Л.Витгенштейна. Австрийская традиция критики языка, свидетельствующая об особой региональной философской культуре и отмеченная как таковая большинством исследователей, никак не принимается во внимание в той литературе, которую может прочесть российский читатель о Л.Витгенштейне. И хотя австрийские лингвокритики упоминаются, делаются вполне определенные оговорки, что на самом-то деле идеи Витгенштейна в значительной мере сформировались под влиянием английской философии, а степень австрийского воздействия сводится к минимуму. Все потому, что мы знакомы в основном с английскими исследованиями творчества Л.Витгенштейна.

¹ Барти У.У. Витгенштейн // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М., 1993. С. 174, 178; Нири К. Философская мысль в Австро-Венгрии. М., 1987. С. 39.

Австрийский исследователь феномена австрийской философии Р.Халлер указывает на это обстоятельство, подчеркивая, что удачная попытка скорректировать историко-философское исследование творчества Л.Витгенштейна в плане обоснования его историей культурной жизни Австрии была предпринята А.Яником и Ст.Тулмином. Р.Халлер высоко оценивает ту задачу, которую поставили перед собой авторы книги «Wittgenstein's Vienna»: «исправить односторонность, которая возникает вследствие чисто английской интерпретации»². Даже небольшие ссылки на полемику в области критики языка, которая велась в период, предшествовавший созданию «Логико-философского трактата», позволяют пояснить мотивы его возникновения.

Не в меньшей степени австрийские критические дискуссии проливают свет на феномен «позднего Витгенштейна», который в нашей критической литературе оценивается неоднозначно, а причины его, как правило, определяются очень приблизительно и не обосновываются.

Так, М.С.Козлова подчеркивает сугубо критическую позицию позднего Витгенштейна, означавшую отказ от многих положений «Логико-философского трактата». Причина отказа автору статьи «Размышление о феноменах сознания в работах позднего Л.Витгенштейна» видится в переключении исследовательского интереса философа в связи с тем, что возникла объективная мировоззренческая необходимость выйти на «поиск ясности», перейти «в атаку на догматизм в самых различных его проявлениях»³. Феномен австрийской традиции философской критики языка не принимается во внимание, что усугубляет необъяснимость позднего Витгенштейна.

«Удивительным и даже загадочным» называет А.Ф.Грязнов «решающий эксперимент» Л. Витгенштейна «на выживание своей доктрины»⁴, предпринятый в «Философских исследованиях». А.Ф.Грязнов обращается к внутренним философским основаниям нового поворота в творчестве Витгенштейна, пытаясь осмыслить его причину на основе анализа более ранних работ философа.

² Haller R. Studien zur Österreichische Philosophie. Rodopi, 1979. S.2.

³ Козлова М.О. Размышления о феноменах сознания в работах позднего Л. Витгенштейна // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989. С. 212-213.

⁴ Грязнов А.Ф. Скептический парадокс — пути его преодоления // Вопросы философии. 1989. № 12. С.140 -150.

В диссертации Е.А.Чичневой, посвященной проблеме интерсубъективности в философии Э.Гуссерля и Л.Витгенштейна, рассматриваются идейные истоки возникновения «позднего» поворота. Среди них автор называет, во-первых, философию жизни, в частности Г.Зиммеля, во-вторых, экзистенциальную философию в лице М.Хайдеггера и, наконец, взаимное влияние философов друг на друга⁵.

Автор настаивает на том, что Э.Гуссерль и Л.Витгенштейн принадлежат к одной европейской традиции. Если их философия и порывает с этой традицией, то это происходит в русле развития европейской философии в целом, то есть философия XX века предполагала «антиметафизический подход, отказ от приоритета научного познания, обращение к проблеме индивидуальности и «принцип самокритики»⁶. Собственно принцип «самокритики» и выражает тот призыв к молчанию, или отказ от конструирования идеального языка, который звучит в поздних работах Л.Витгенштейна. В диссертации Е.А.Чичневой мы видим тот же подход в исследовании, что и в упомянутых нами предыдущих работах — вне региональной философской традиции, вне традиции австрийской критики языка, предполагающий совершенно закономерно и отнюдь не «загадочно» рассуждения о бессилии слова.

Причина такого подхода, как уже говорилось, связана с тем, что авторы работ опираются в основном на английские исследования позднего Витгенштейна, в которых философ предстает, в первую очередь, как воплощение традиции Кембриджа, и лишь иногда отмечается, что Л.Витгенштейн действительно знал работы К.Крауса, Ф.Маутнера, Г.Ф.Гофманстала.

Как представляется, для самого Витгенштейна его преемственность австрийской традиции была очевидна. «Логико-философский трактат» во многом был попыткой выйти за границы критики и найти позитивный выход из ситуации неминуемого молчания. Поэтому в трактате Л. Витгенштейн подчеркивает, что его позиция по отношению к языку принципиально иная, чем у Ф.Маутнера. «В трактате Витгенштейн иначе, чем Маутнер, рассматривает отношение между структурой действительности и структурой языка. Поскольку язык

⁵ Чичнева Е.А. Проблема интерсубъективности в поздней философии Э. Гуссерля и Л.Витгенштейна. Дис... к.ф.н. М., 1995. С. 158-160.

⁶ Чичнева Е.А. Там же. С. 177.

господствует, постольку познание действительности возможно — правда, лишь при условии правильного обращения с языком — иначе восторжествует молчание»⁷.

В «Философских исследованиях» критика языка восстанавливается, и, во многом против желания самого автора, самый известный афоризм «Логико-философского трактата» — «о чем невозможно говорить, о том следует молчать» — прорастает идеей освобождения мысли от оков понятия, которое принуждает ее к определенности. В первую очередь такого рода революции должны подвергнуться философские понятия: «Занимаясь философией, человек вынужден смотреть на понятия определенным образом. То, что делаю я, — это пробую или даже ввожу другие способы рассмотрения ... я заставил вас понять, что нелепо было бы ожидать, чтобы понятие вмещалось в узкие заданные рамки»⁸. В традициях австрийской критики звучат эти слова из лекций Витгенштейна, так как основная цель критики видится ее авторам в свержении власти слова, которая коренится в его привычном употреблении, в одномерности значения. А так как наибольшей властью обладает слово в философии (ведь именно она берется говорить о смысле жизни, о Боге, о душе), то борьба с логократией прежде всего должна происходить в философском языке.

Можно предположить, что невозможность найти рецепт спасения языка в метаязыке заставляет Витгенштейна вернуться к традиции, от которой он сознательно отказался, и попытаться представить язык как игру, то есть лишить его некоей укорененности, неуправляемости, рассматривая его как результат некоторой условности. Однако в этом случае родственность его подхода идеям Ф.Маутнера проявляется с очевидностью. И.Кюн подчеркивает, что теория языковых игр Витгенштейна «напоминает нам о маутнеровской характеристике языка как величественной общественной игре»⁹.

Однако надо отметить, что восстановление традиции происходило для Витгенштейна достаточно болезненно, более того, он, остро чувствуя возрастание аналогий, именно в период создания «Философ-

⁷ Kühn J. Gescheiterte Sprachkritik // Fritz Mauthner. Leben und Werk. Berlin; New York, 1975. S. 95.

⁸ Цит. по: Малькольм Н. Людвиг Витгенштейн: воспоминания // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М., 1993. С.54.

⁹ Kühn J. Gescheiterte Sprachkritik // Fritz Mauthner: Leben und Werke. Berlin; New York, 1975. S. 96.

ских исследований» начинает говорить о плагиате. «Ведь может обнаружиться некоторое сходство между его работой и работой других философов, опубликованных раньше. Он спросил меня со всей серьезностью, буду ли я защищать его после его смерти от любых подобных утверждений или слухов, и я ответил утвердительно», — вспоминает Н.Малкольм¹⁰. И речь идет в данном случае не только об учениках Витгенштейна (а в таком контексте чаще всего интерпретируется это суждение), но и об ощущении духовной близости именно с уже давно сложившейся школой языковой критики. Л.Витгенштейн приходит к тем же идейным основаниям совершенно особым, неавстрийским образом, но так как отправная точка исследования и цель попадают в контекст австрийской традиции, то во многом близок и результат: ощущение невозможности создания идеального языка и попытка проявить особенность объекта исследования путем смены стиля на афористичность, иносказательность.

Таким образом, рассуждая о влиянии идей Ф.Маутнера на Л.Витгенштейна, мы не можем искать зависимость, но вполне можем говорить о духовной близости. В свете сказанного идеи Маутнера, в философском мире мало известные и оцененные, оказываются особенно актуальны для исследования. Его творчество позволит увидеть по-новому европейскую философию языка или по крайней мере прояснить истоки ряда понятий и подходов.

Но это не означает, что Ф.Маутнера можно рассматривать только как «начало Л.Витгенштейна», необходимо подчеркнуть, что Маутнер, при ближайшем знакомстве с его творчеством, может быть интересен уже не только в связи с Л.Витгенштейном, но как воплощение «философского импрессионизма», возникшего в Австрии при значительном влиянии Э.Маха.

Самое удивительное, что современники Маутнера предсказывали ему почетное место в философском пантеоне, особенно в сфере конструирования новой научной методологии. «История немецкой философии ставит его рядом с Кантом, критику языка рядом с критикой чистого разума, рядом с Шопенгауэром, Ницше и Эдуардом Гартманом»¹¹. С его именем связывали революцию в духовной сфере, эру новой фи-

¹⁰ Малкольм Н. Людвиг Витгенштейн: воспоминания. С. 61.

¹¹ Kappstein T. Herzliche Erinnerungen an Fritz Mauthner // Fritz Mauthner - Der Mann und Sein Werk. Berlin; Leipzig, 1926. <http://www.penzberg.de/mauthner/fritz.html> S.1.

лософии, ибо за его критикой языка открываются «ворота к новому искусству и к игре жизни ...»¹². В связи с этим возникает естественная необходимость попытаться представить фигуру Маутнера прежде всего как типичного представителя критической австрийской философии и, возможно, определить степень резонанса его идей уже в современном историко-философском контексте.

Фритц Маутнер родился в 1849 г. в Чесне-Горжице, в еврейской семье, и хотя в основном вокруг все говорили по-чешски, в его семье, как и в других еврейских семьях, говорили по-немецки. В силу этого, как пишет сам Маутнер, он «к четырем годам одинаково хорошо или одинаково плохо болтал по-чешски и по-немецки ..., скоро должен был начать изучение иврита»¹³, ко всему прочему в ходе образования он еще учил латынь. Этот факт, о чем как правило пишут биографы Маутнера, в значительной степени повлиял на философскую проблематику его работ, составивших его известность как критика языка: «Уже в юные годы в Чехии Маутнеру стала очевидна искусственность языка — должен был изучать не один, а три языка одновременно как родные ...»¹⁴. Философ полагал, что он обречен заниматься критикой языка, хотя в молодости он должен был стать поэтом, во всяком случае мечтал об этом. «Но для искусства слова, — писал Маутнер, — у меня отсутствовало живое слово родного диалекта ...»¹⁵.

Творчество Ф.Маутнера пришлось на эпоху формирования импрессионистского стиля не только в живописи, но и в литературе, когда слова не просто выражали смысл, но скорее создавали условия для передачи эмоционального состояния, в них ценилось не совершенство сказанности, но искусство недосказанности. Ф.Маутнер остро чувствовал, что при совершенном знании языков он тем не менее не в состоянии овладеть этим искусством, так как оно требовало не только знания, но ощущения языка, что возможно лишь при укорененности человека в «почве» национального самосознания.

С 1869 по 1873 год Ф.Маутнер занимался юриспруденцией в университете Праги. Но уже в семидесятые годы его мировоззрение было сформировано в определенном философском духе. Позже, в 1922 году,

¹² Landauer G. Skepsis und Mystik. Wetzlar, 1978. <http://www.penzberg.de/mauthner/land1.html>.S.5.

¹³ Нупи К. Философская мысль в Австро-Венгрии. С. 89.

¹⁴ Johnston J.W. Österreichische Kultur-und-Geistesgeschichte. Wien, 1974. S. 206.

¹⁵ Mauthner F. Sprache und Leben. Salzburg; Wien, 1986. S.35.

он особенно подчеркивает важность «семидесятих» в великом освобождении от суеверной власти слова. «Во-первых, деятельность Бисмарка освободила ... от того словесного суеверия, которое парализовало политику и право. Во-вторых, работа Ф.Ницше «О пользе и вреде истории для жизни» (Лейпциг, 1874) разоблачила словесное суеверие в истории ... в-третьих, освободила от чистоты риторики ... памфлеты ... Отто Людвиг против Шиллера ... и, в-четвертых, монизм Эрнста Маха увел ... от признания теории в естественных науках»¹⁶. Можно сказать, что Бисмарк определил политическую, внешнюю цель «Критики языка», Отто Людвиг — методический критицизм, а фигуры Ницше и Маха стали своего рода границами критики языка.

И хотя «Доклады о критике языка», выпшедшие в 1902 году, писались Маутнером уже в Берлине, где он работал в издательстве «Берлинского ежедневника», они в полной мере отражают влияние пражских «семидесятих». В Берлине имя Ф.Маутнера становится известным, он пробует себя в качестве романиста, сатирика, пародиста. Будучи театральным критиком номер один, по воспоминаниям Теодора Капштейна, Ф.Маутнер жил более чем скромно, «ел кислый хлеб»¹⁷.

В Берлине он находит и определенный круг единомышленников. Среди них особенно яркой была фигура Густава Ландауэра (1870-1919). И.Кюн считает, что Г.Ландауэр опровергает идеи своего учителя потому, что «он был единственный истинный ученик Ф.Маутнера и стал поэтому его антиподом, выступая не за речи, а за реальные действия». Г. Ландауэр занимался революционной деятельностью, сидел в тюрьме и в конце концов погиб в Мюнхене. «Добрый Маутнер взял осиротевших детей (Эдвиг Лакман-Ландауэр тоже была уже мертва), и они долгие годы жили в Меерсбурге»¹⁸. Г.Ландауэру принадлежат труды по истолкованию критики языка Ф.Маутнера, в значительной мере раскрывающие этический и мистический смысл его философии — особенно это касается работы, «Скепсис и мистика» (1903). Г.Ландауэр старался подчеркнуть не столько философское, сколько общекультурное значение критики Ф.Маутнера. «Скепсис и мистика» в качестве комментария к критике языка представляет собой одну из самых удач-

¹⁶ Johnston J.W. Österreichische Kultur-und-Geistesgeschichte. Wien, 1974. S. 206.

¹⁷ Kappstein T. Herzliche Erinnerungen an Fritz Mauthner // Fritz Mauthner - Der Mann und Sein Werk. Berlin ; Leipzig, 1926. <http://www.penzberg.de/mauthner/fritz.html> 2 of 7.

¹⁸ Ibid.

ных попыток прояснения сути лингвистической критики во многом благодаря тому, что Г.Ландауэр предпочитает художественный экспрессивный стиль, находящийся в полном согласии с идеями Маутнера. Г.Ландауэр видел в критицизме Ф.Маутнера перспективу последующего изменения мировоззрения, развитие философии действия.

Последние годы жизни (1905—1907) Маутнер жил во Фрайбурге, затем в Бодензее. В этот период он, в духе задуманной критики языка, пытается определить лингвокритическую ценность западноевропейского атеизма. К числу философских произведений Ф.Маутнера относится работа «Три картины мира», изданная посмертно в 1925 году. Эта работа является позитивным итогом критического анализа, и ее основные идеи содержатся в несистематическом виде в «Критике языка».

Нам будет прежде всего интересна лингвокритическая философия, так как, во-первых, именно ее полагают истоком философии языка в Европе (так считает, например, З.И.Шмидт, который определяет временные и теоретические границы философии языка от Маутнера до позднего Витгенштейна)¹⁹; во-вторых, потому, что именно критика языка наиболее наглядно демонстрирует типичные черты австрийского стиля философствования.

* * *

«Критика языка» затевалась Ф. Маутнером как глобальная работа по изменению исходной познавательной позиции человека во всех сферах знания, начиная с философии и заканчивая естественнонаучными дисциплинами, с непременным выходом в сферу обыденной нравственности, в сферу практической политики, где должно было произойти свержение власти слова. «Первый мой план — писал Ф. Маутнер, — подвергнуть критике основные понятия всех наук, естественных и духовных»²⁰. Он полагал, что его замысел реализуется не только им, но и его единомышленниками, среди которых видел естествоиспытателей, юристов, врачей, поэтов. Слова, написанные Э. Махом после прочтения им второго тома «Критики языка» о том, что это произведение «будет долго, но наверняка оказывать свое действие»²¹, Ф. Маутнер считал пророческими.

¹⁹ Schmidt S.J. Sprachkritische Philosophie // S.J. Schmidt Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert. 1971. <http://www.penzberg.de/mauthner/sjsmi.html> 1 of 9

²⁰ Mauthner F. Sprachkritik. Skepsis. Mystik. <http://www.penzberg.de/mauthner/sprakri.html> 5 of 6.

²¹ Ibid.

По замыслу философа, критика языка должна быть, во-первых, наполнена живым скептицизмом, а, во-вторых, приводить мыслителя к принятию агностической мистики, которая представляет собой своего рода молчаливое благоговение перед жизнью и природой и принципиальную критику всего отжившего и внеприродного, при этом критика должна создать условие для умолчания. И при всей близости к привычному английскому сенсуализму и солипсизму, эта агностическая мистика превращает здравый смысл в особое чувствование жизни, окутанное тайной. В силу этого критика, будучи теснее связана с «отжившим», многим сторонникам и исследователям Ф.Маутнера представлялась более понятной и позитивной, за ней, видимо, предполагалось создание другого языка, но именно этого хотел избежать философ.

Продуктивный новый скептицизм исходит из единства природы, из языка жизни, где истине отводится скромное место рядом с заблуждением, которое и есть жизнь. По Маутнеру, следует упрочить скептицизм «виталистической» философией Ф.Ницше, который избегал называть себя скептиком, пусть даже биологическим.

Стоит подчеркнуть, что Ф.Маутнер понимал жизнь в полном соответствии с идеями Ф.Ницше, то есть как иррациональный поток живого, который не может быть понят разумом; соответственно история человека и история его духовных достижений не может быть подвергнута систематическому анализу. Язык, рожденный в этом потоке жизни, сродни инстинкту, и мы должны к нему относиться, как к другим инстинктивным проявлениям. Философия Ницше, будучи основанием критики языка Ф.Маутнера, определила ее естественнонаучную, эстетическую и политическую направленность.

Ницше говорит о языке как о первой ступени на пути к науке, в период ее становления язык позволил говорить о возможности постижения истины. Но постепенно язык перестал быть просто средством общения, а превратился в особый мир, «наряду с прежним миром, — место, которое он считал столь прочным, что, стоя на нем, переворачивал остальной мир и овладевал им»²². Ницше подчеркивает, что только теперь люди увидели, что язык не только источник истины, но и источник заблуждения, однако уже слишком поздно и все абстракт-

²² Ницше Ф. Человеческое слишком человеческое // Сочинения в двух томах. М., 1990. Т. 1. С. 244.

ные дисциплины, включая логику, покоятся на оговоренных заблуждениях. Интересно, что философ добавляет к этому «к счастью», подчеркивая тем самым, что заблуждение более важный, чем истина, элемент познания.

Ф.Маутнер пытается создать внебожественную мистику языка в духе Майстера Экхарта — «самое прекрасное, что человек может сказать, это то, о чем он может будучи мудрым промолчать»²³. Человек должен также останавливаться в своем познавательном энтузиазме высказать все о действительности. А о том, что только переживается, а не познается, он должен недосказывать. Маутнер полагает, что Ницше не случайно предпочитал афоризмы, ибо «они всегда наполовину истинны, а т.к. нет целой истины, то половина становится больше, чем целое»²⁴. Умолчание предполагает не только и не столько логическое конструирование, скорее, умолчание сохраняет чистоту и ясность *ощущения*, что является гарантией реального, так как оно дано нам в психической реальности. Единство с миром, с природой «мы не можем открыть, если мы думаем или говорим, это единство мы можем чувствовать, если мы живем неотрывно от природы, как дети в утробе матери природы. Можно назвать это критико-познавательной, критико-языковой мистикой ...»²⁵.

Для критики языка, особенно его мифологической власти, огромное значение играет принцип экономии мышления Э.Маха. Так как критика начинается именно с нарушения привычной триады «действительность — идея — суждение [слово]», действительность предстает в совершенно таинственном свете, условном в силу невозможности выйти за комплекс ощущений: научные теории при всей их ценности и высоте не меняют степень тайны скрытого, не влияют на тайны психической реальности, все они работают в конечном итоге с одним и тем же — с элементами. Ф.Маутнер увидел у Маха принципиальное «неуважение» к величию научной теории: «Теория же, — говорил Э. Мах ..., — суть как бы сухие листья, опадающие после того, как они в течение известного времени давали возможность дышать организму науки»²⁶.

²³ Mauthner F. Sprachkritik. Skepsis. Mystik // <http://www.penzberg.de/mauthner/sprakri.html> 5 of 6.

²⁴ Ibid. <http://www.penzberg.de/mauthner/fritz6.html>. 5 of 7.

²⁵ Ibid. <http://www.penzberg.de/mauthner/fritz6.html>. 3 of 6.

²⁶ Нипи К. Философская мысль в Австро-Венгрии. М., 1987. С.92.

Работы и идеи Э.Маха имели в этот период огромное влияние в австрийской культурной среде. «Анализ ощущений» к 1904 году был переиздан трижды и читался не только философами, но и писателями, поэтами. Из числа философов, занимающихся критикой языка, можно было бы еще назвать Адольфа Штёра (1855-1921), который под влиянием идей Маха активно критиковал метафизику старого порядка. Он пытался вслед за Махом уравновесить не только психическую и физическую реальность, но логическую и психическую. Так появились «Учебник логики в психологическом изображении», «Очерк теории имен». Работы Э.Маха решали вопрос о соотношении мышления и действительности, определяя перспективу необходимых философских исследований в направлении изучения феномена представления. «Терапевтический нигилизм» Рихарда Вале (1857-1985) также был создан под влиянием идей Маха. В своих произведениях он, как Э.Мах и А.Штёр, часто сводит психологию к физиологии. Его критика языка была менее последовательна, чем Ф.Маутнера, но он также нападал на систематическую философию и отвергал возможность философствовать при помощи абстракций. Он был еще более критичен, чем критичный Маутнер, полагая, что любая абстракция распространяет ложь и неточность больше, чем обыденная речь.

«Индивидуальный релятивизм» как метод предполагает «проживание» истин и заблуждений и отвергает всякую возможность системы. Ф.Маутнер отвергает в духе австрийской традиции саму возможность системотворчества, указывая, что этот старый «немецкий идеал ученых — установить леса [системы] вокруг каждого собора на вечные времена»²⁷ — должен быть преодолен. Критика языка должна очистить поле философствования от всяких ложных, «мертвых» конструкций. Она должна создать основу для позитивной теории языка, которая в той же мере будет мало озабочена согласием с философскими системами, как естественнонаучная теория. Это вполне согласуется с высказыванием Э.Маха о том, что «для естествоиспытателя ... представляет совсем второстепенный интерес вопрос о том, соответствуют ли или нет его представления той или иной философской системе, раз только он с пользой может применять их как исходный пункт своего исследования»²⁸.

²⁷ Mauthner F. Sprachkritik. Skepsis. Mystik. <http://www.penzberg.de/mauthner/sprakri.html> 5 of 6.

²⁸ Мах Э. Познание и заблуждение. М., 1909. С.24.

Это не значит, что происходит создание одной теории вместо другой, речь идет не о новом теоретизировании, а о новом благоговении. То есть необходимо не просто передавать смысл или пытаться сохранить первоначальный, но сохранить чистоту ощущения так, как это удается в стихотворении или может быть даже в молитве, слова которой не всегда понятны и согласованы, но главным всегда оказывается то, о чем не говорится, что не называется. Условность, непознаваемость действительности проявляет себя такой лишь в языке, если же мы решимся молчать о действительности, то результат должен оправдать необходимый мистицизм. В бесконечной борьбе с философским догматизмом теоретико-познавательный скептик превращается в догматика, хотя желал бы сохранить критическую позицию. «Только абсолютно великие скептики одновременно были мистиками»²⁹.

Критика языка должна была превзойти и преодолеть критику разума И.Канта. Густав Ландауэр, как уже говорилось, связывал появление критики языка с новыми социальными преобразованиями: по аналогии с «Критикой чистого разума» и революционными преобразованиями 1830 и 1848 гг. «Маутнер готовит путь уже новой мистики и для нового сильного действия»³⁰. Философия И.Канта (как символ высоты германского духа) всегда в рамках австрийской традиции являлась объектом неперемennого улучшения и усовершенствования или, по меньшей мере, объектом явной критики. Поэтому кантовская схема познания становится исходной точкой для критического рассуждения Ф.Маутнера. Во-первых, подвергается сомнению принцип разделения мира на мир-вещей-в-себе и мир-вещей-для-нас. По-настоящему верный принцип видения мира — это сенсуализм, а последовательный сенсуализм не может допускать ничего, что не дано нам в опыте, в опыте наших чувств. Но опыт наших чувств не «конденсируется» где-то отдельно, он выражается в языке. В языке нет ничего, чего раньше не было бы в чувствах и опыте — так по-новому звучит формула «сенсуализма по Маутнеру». «С помощью языка мы всегда можем исследовать только то, что так называемые вещи есть для человека. Мы не обладаем совершенным языковым средством, чтобы описать то, чем

²⁹ *Mauthner F. Wahrheit und Skepsis // Wörterbuch der Philosophie. Leipzig, 1923/24. Bd 3. S.409-416 . <http://www.penzberg.de/mauthner/fritz6.html>. 4 of 7.*

³⁰ *Landauer G. Skepsis und Mystik. Wetzlar, 1978. <http://www.penzberg.de/mauthner/land1.html>. 2 of 5.*

могут быть эти вещи сами по себе»³¹. Если мы не можем ни выразить «мир-сам-по-себе» в словах, ни ощутить его особенность, то полагание его есть попытка говорить об абсолютном, что приводит к разрушению чувства реального, чувства «мира-для-нас».

Соответственно, не может быть никаких доопытных форм, кроме форм языковых, которые, как уже говорилось, есть результат опыта. Как подчеркивает Г.Ландауэр, «Кант, как обычно, делает еще одну попытку объяснить вещи вещами...»³², а Маутнер объясняет вещи словами, впрочем, как и все люди, потому что вещи с необходимостью «втискиваются» в формы существительных, качества выражаются в форме прилагательных, отношения человека к вещи в форме глаголов. В силу этого мир действительных вещей, данных человеку в опыте, фиксируется как система связей и отношений в грамматике языка; она создает некую иллюзию априорности, готовности представить опыт в привычной речевой форме. «Кто может поверить, после сказанного, что по ту сторону языка существует еще нечто более «существительное», и есть даже языки с другими категориями, головы с другими представлениями!»³³. Таким образом мир, как комплекс ощущений, будучи сказанным, в момент называния утрачивает первозданность. Маутнер переносит таинственность кантовской вещи-в-себе в область ощущений. Простота, определенность «элементов мира» в постоянном движении создают необыкновенно сложную живую картину, которая и обладает той степенью тайны, которая может быть выражена в условиях *агностической мистики*.

Совершенно определенно в критике вещи-в-себе Ф.Маутнер идет вслед за Э.Махом. Он, как и Мах, видит в ней нечто «чудовищное»³⁴, мешающее реальному сенсуалистическому видению мира, ведь ощущения оттого остаются для мыслящего на заднем плане, что они «заклочаются» в слова. «Благодаря частому упражнению произнесение, слушание и понимание слов стало нам настолько привычным, что все делается почти автоматически. Мы не останавливаемся более на анализе значения слов, и чувственные представления, лежащие в основе

³¹ Mauthner F. Sprachkritik Skepsis. Mystik. <http://www.penzberg.de/mauthner/sprakri.html>. 3 of 6.

³² Landauer G. Skepsis und Mystik. <http://www.penzberg.de/mauthner/land1.html>. 4 of 5.

³³ Ibid. <http://www.penzberg.de/mauthner/land1.html>. 4 of 5.

³⁴ Мах Э. Познание и заблуждение. М., 1908. С.19.

нашей речи, едва намеками попадают в наше сознание или даже вовсе туда не попадают»³⁵. Под этими словами Э.Маха Маутнер мог бы подписаться, так как именно на таком «неравенстве» слов и ощущений он основывает необходимость критики языка. Так как критика языка должна очистить философское понимание гносеологической ситуации, то после решения вопроса о вещи-в-себе как объекте познания необходимо вернуться к фетишу немецкой классической философии — к самосознанию, к «Я». Именно с «Я» связано разделение мира на субъективный и объективный, и коль скоро мы объективное считаем комплексом элементов, из которых состоят наши ощущения, то вопрос о «субъективности» представлений снимается, «физическое» и «психическое» содержат общие элементы, и, следовательно, между ними вовсе нет той резкой противоположности, которую обыкновенно приписывают»³⁶.

Признание того, что позади представлений и переживаний есть некий наблюдающий и действующий субъект, некий непредставленный остаток, равносильно удвоению «по Канту»; Э.Мах категоричен, подчеркивая, что тот «оказывается жертвой странного и широко распространенного идолопоклонства перед системами, кто думает, что раз он признал средою познания свое Я, он уже не должен делать аналогического заключения о чужих Я. Ведь сама эта аналогия послужила ему для понимания собственного Я»³⁷. Ф.Маутнер полагает, что сражение с фактом «Я» уже завершено, если Э.Мах считает Я безнадежным, то ему остается лишь зафиксировать жизнь Я в качестве местоимения, которое, как и другие слова — например, Бог, огонь, нечто, — есть слабая попытка назвать неназываемое. В Я не выражается и не воплощается узел представлений и волений живого человека, Я не фиксирует его «мир как представление»³⁸. Суть новой критики заключена в освобождении мышления и воли от «химеры» Я.

Освобождение от Я для Ф.Маутнера, в отличие от Э.Маха, не означает полное уничтожение и распад в движении между психическим и физическим. Я, как философской сущности, находится место в особом «запаснике» так называемого «субстантивного мира». «Я, кото-

³⁵ Мах Э. Познание и заблуждение. С.136.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С.21.

³⁸ Mauthner F. Skepsis und Mystik . <http://www.penzberg.de/mauthner/sprakri.html>. 6 of 7.

рое принадлежит субстантивному миру, ... оказывается в адъективном и вербальном мире ... как представитель высоко субстантивной личности, как носитель адъективных ощущений и вербальных деятельностей». Получается, что мир представлений и ощущений совсем не так «элементарен», как это может выглядеть у Э.Маха. Мир как представление распадается на три мира (позже Ф.Маутнер назовет их «картинами»). Но распадается в тот момент, как только человек готов их назвать, то есть все предметы в нашем представлении, попав в поток языка, как бы утраиваются и предстают как предметы опыта, бытия и становления, или как предметы адъективного, субстантивного и вербального мира.

Первый мир — это мир качеств, мир, расцвеченный прилагательными, которыми человек называет свои ощущения, эмоции, а также пытается описать мир, как бы не зависящий от него. В чистом виде это то, что Ф.Маутнер называет единственной реальностью, или то, что человек яснее всего осознает как реальность, результат его опыта. В этом мире царит «адъективный» язык, язык прилагательных, ведь только они могут отразить сенсуалистический мир. «Можно сравнить его с выразительными средствами импрессионистской живописи, с пуантилизмом: точки ничто, как точки, только разного цвета, но эти же точки, как рисунок, обретают другой смысл»³⁹. Адъективный мир очень непрочен, так как ощущения и впечатления, отраженные в словах, при условии повторения опыта и при стремлении человека к абстрагированию постепенно перетекают в существительные или трансформируются в глаголы. Поэтому сенсуалистическая философия, опирающаяся на адъективный язык, выглядит такой неустойчивой и неубедительной, ведь она изначально предполагает отсутствие законов и «вечностей», важных гарантий бытия в человеческом представлении. Но для Маутнера этот недостаток является и главным достоинством сенсуализма, так как сенсуализм в значительно большей мере, чем другие мировоззрения, располагает к критике языка, и чаще, чем другие философские учения, оглядывается на реальность чувственного опыта, остро ощущая проблему невозможности в полной мере выразить его богатство в языке.

Сенсуалистическая картина мира, будучи материалистической, все же наиболее успешно пользуется языком, адъективным языком, и если требовать от языка совершенства, то это должно быть совершенство

³⁹ *Mauthner F. Sprache und Leben. Salzburg, Wien, 1986. S. 193.*

адъективного языка. Примененный в науках, он удовлетворяет человеческую потребность в осознании упорядоченной реальности. Описанная адъективным языком наука ближе к опыту, рисует мир обжитым и практичным. Однако, как и импрессионистская живопись, такая наука не всегда убеждает в своей стабильности, фундаментальности и академичности. Она выглядит сиюминутной, отчасти приземленной и не может удовлетворить «неизбежную человеческую потребность в метафизике»⁴⁰. Поэтому возникает еще одна картина мира, выраженная и исправленная субстантивным языком.

Второй мир — субстантивный — своего рода прибежище самодостаточных сущностей, так или иначе возникающих в мировоззрении человека на протяжении всей истории. Это то, чему человек постоянно пытается подобрать название или хотя бы просто обозначить, говоря о Духе, Боге, Абсолюте и т.д.

Язык этого мира Ф.Маутнер называет самым старым в истории человечества, так как им описывали мифологический мир духов. В «истории понимания», напротив, это высший этаж абстрагирования, в то время как «прилагательное наиболее юная часть речи в грамматике, но наиболее старая часть в истории понимания»⁴¹. Схема познания у Маутнера, как уже говорилось, близка к локковской: нет ничего в разуме, чего раньше не было бы в чувствах, поэтому субстантивный мир принципиально мифологический, то есть мир, в котором мифологической силой обладают не только духи и боги, но и физические силы, биологические процессы. Весь громоздкий понятийный аппарат современной науки оказывается систематическим вымыслом, красивым мифом о царстве законов природы.

В истории философии наиболее наглядно субстантивный мир воссоздан в философии Платона, «он предвосхитил на два тысячелетия... ошибку, совершенную Кантом, который введет понятие вещи-в-себе»⁴². В дальнейшем эстафета была принята Гегелем и его сторонниками. Однако они не просто предлагают субстантивистскую мировоззренческую схему, но проектируют земной мир как субстантивистский.

Ф.Маутнер пытается обосновать немецкий идеализм особым строем языка, который навязывает говорящему «удобные» суффиксы для превращения прилагательных в существительные, отчего элементарные

⁴⁰ *Mauthner F. Sprache und Leben. Salzburg; Wien, 1986. S. 52.*

⁴¹ *Ibid. S. 198.*

⁴² *Ibid. S. 195.*

чувства и ощущения обретают высоту категории, отчего так и просятся стать системой. Эта особенность германских языков приводит к тому, что философу волей-неволей приходится следовать логике родного языка, и в этом проявляется тайная власть слова.

Для немца дружеские отношения с помощью суффикса *-schaft* превратятся в дружбу «вообще», то, что он гражданин государства, обернется гражданством, а знание станет наукой. То есть преходящие и временные в пределах человеческой жизни явления поднимутся над этой жизнью и предстанут «царством занебесных истин». Любое состояние, качество — герои адекватного мира — на немецком с готовностью предстанут в виде абсолютных ценностей. «Суффикс *-heit* как самостоятельное слово указывает на состояние, ведь свобода и равенство не больше, чем свободный и равный... а слово христианство не больше, чем Христос»⁴³.

Именно для германских языков нормальна философия, выстраивающая историю мира и человечества в движении к определенной цели. Если разобраться, то причина и следствие, цель, в том числе и «великая», суть порождение субстантивного языка. В тот момент, когда состояние «свободный» заменяется субстантивным порождением — «свободой» — перед нами маячит цель, рождается исторический лозунг и реет флаг революции.

Таким образом власть языка приобретает катастрофические масштабы, определяя национальный взгляд народа на свою и мировую историю, устанавливая цели, рисуя призрак прогресса. Философия, описанная таким языком, так или иначе приходит к идее всемирного движения к всемирной цели, к обесцениванию состояний в пользу великих целей, к обесцениванию жизни.

Причина и цель, как понятия, придают научной теории вид некоторого проекта и вводят новое понятие прогресса. Это происходит естественно, коль скоро, как полагает Ф.Маутнер, критика языка не охватила пока все сферы знания, поэтому, хотя «И.Кант и Д.Юм много сделали в прояснении сути понятий причина и цель, они вновь восстановлены в учении Дж.Дарвина об эволюции»⁴⁴. Эта теория, основанная на понятиях причины и цели как на базовых, порождает иллюзию прогресса и соответственно предполагает его в истории. Ф.Ма-

⁴³ Mauthner F. Sprache und Leben. S. 199.

⁴⁴ Mauthner F. Skepsis und Mystik. <http://www.penzberg.de/mauthner/sprakri.html>.

утнер, как и Ф.Ницше, считает категорию прогресса чуждой истории, именно ницшеанское понимание истории, как уже говорилось, он считал отправной точкой для критики языка в социально-политических науках.

В субстантивном мире, как «в недействительном мире пространства, ... мире бытия»⁴⁵, исчезает подлинное ощущение течения времени. Время оказывается числовым рядом, теряет способность «течь», но приобретает видимость порядка. История превращается в ряд чисел-событий, каждое из которых представляется целью истории, поэтому вечное течение времени заменяется суммой отрезков времени, в которых время статично, но имеет начало и конец. Таким образом в мире существительных исчезает не только восприятие, но и условие восприятия — время. Не случайно известная апория Зенона про Ахиллеса действительна только в пределах субстантивного мира, ведь она буквально призывает: «Не верь глазам своим!». Ее прибежище — пространство вне времени, вечность. Поэтому все мифологические существительные, которые оказываются в субстантивном мире, живут вечно как вечные ценности. Однако в этом мире «нельзя жить самому человеку, а можно лишь спокойно мечтать»⁴⁶.

Третий мир — это то, что приносит действие, движение, то, что выражается в поступках человека, в актах его воли. Этот мир процессов ясен человеку, ведь он видит постоянно результаты и следы изменений. Его Маутнер называет «вербальным». В отличие от предыдущего мира, здесь царит становление, «условие которого время; вербальный мир не верит в субстантивный мир и не довольствуется адъективным миром; он видит во всех изменениях ... только отношения, отношения так называемых вещей для нас и отношения этих вещей друг к другу»⁴⁷. Бытие видится становлением.

В истории философии ярким представителем такого рода мировоззрения, полагает Ф.Маутнер, был Гераклит. Образы огня и потока с очевидностью передают суть вербального мира, которую нельзя свести лишь к механическому движению. Действие как содержание и смысл вербального языка есть не только наглядное действие, но и то действие, которое оказывают на нас явления адъективного мира.

⁴⁵ *Mauthner F. Sprache und Leben. S. 200.*

⁴⁶ *Ibid. S. 208.*

⁴⁷ *Ibid. S. 209.*

Коль скоро в отношении к миру явлений адъективного мира мы используем слово взаимодействие, то «знания об адъективном мире, образы понятий, мышление или язык *вербальны*»⁴⁸. Только в вербальном мире цель наконец-то обретает свое подлинное значение, то есть предполагает не только перспективу движения, но само есть движение, становление. В вербальном мире вечные существительные превращаются в глаголы путем «целенаправления», потому что в паре слов, к примеру, «строительство — строить» вопрос «Что?» возникает именно в связке с глаголом. «Осмысленная деятельность человека выражается через глаголы, каковые охватывают бесчисленные микроскопические изменения под влиянием цели, или отводят целому ряду изменений роль конечной первопричины»⁴⁹.

Особенностью современного мировоззрения, как считает Ф. Маутнер, является сознательное избегание механистического понимания цели как целенаправленности и предпочтение целесообразности. Панпсихизм приходит на смену панлогизму и пантеизму, органичность — организованности. Цель полностью теряет остатки субстантивности, растворяясь в понятии «направление». Собственно только с этим толкованием цели и готов смириться Маутнер, категорически протестуя против «великих» целей субстантивного мира. «Великая» цель, как абстракция в науке, политике, философии, отрывает любую практику от реальности, направление как цель вербального мира связывает волю, действие и отношение, активизируя реальность адъективного мира, делая ее творящейся.

Ни один из этих представленных языковых миров не может претендовать на истину, так как каждый описывает действительность однообразно и не обладает полнотой выражения. В своем взаимодействии три мира призваны передать представление о целом, о единстве мира. Ведь мы не можем говорить о любви без глагола любить, а вся полнота чувств может быть выражена лишь с помощью прилагательного. К наиболее почитаемым понятиям в философии относится понятие бытие, которое олицетворяет необходимое единство субстантивного, адъективного и вербального языка. Не меняя ни буквы, немецкий язык превращает необходимый глагол-связку «sein» в «Sein», «быть» в Бытие. Каждое из этих слов взаимно влияет на прояснение другого и утрачивает часть значения, будучи оторванным от другого.

⁴⁸ Mauthner F. Sprache und Leben. S. 203.

⁴⁹ Ibid. S. 206.

Но схватывание многозначности Целого (Ganzes) одновременно предполагает и взаимное ограничивание тремя мирами друг друга (ergänzen). Это ограничение тем более важно, что господство одного из миров, то есть одного из языков, приводит неизбежно к логократии и к власти идеологии. Ведь три мира — это три типа философствования: философия восприятия, философия ценностей, философия действия. Первые две у Ф.Маутнера названы — сенсуализм и идеализм, третья остается не названной, но если соотнести ее с гераклитовским потоком и принципом органичности, то можно предположить, что имеется в виду умеренный вариант витализма, возможно даже философии жизни. Все эти философии — неизбежные составляющие человеческой жизни, но все же Маутнер настаивает, что наиболее адекватным станет мировоззрение, основанное на адъективном мире, а субстантивный мир ограничится присутствием в «снятом» виде, чтобы естественно взаимодействовать с вербальным.

В философии Нового времени более всего совпадает с этим идеалом философия Т.Гоббса. Ф.Маутнер не называет его, но указанные выше признаки позволяют нам провести такую аналогию. Во-первых, как уже говорилось, исходной точкой философского рассуждения может быть только сенсуализм, но этот сенсуализм у Маутнера не доведен до абсурда, а выражает лишь стремление придерживаться реальности наших ощущений. Во-вторых, концепция языка Т.Гоббса, позволявшая по сути отождествлять мышление и язык, также родственна идеям Маутнера. Он неоднократно указывает на то, что номинализм — наиболее приемлемая форма философствования, что мы также найдем и у Т.Гоббса, продолжившего традицию Оккама и других номиналистов XIV века. Если же предварять рассуждения по проблеме отношения к Богу, то можно и в этой области обнаружить сходство двух философов. И тот и другой отвергали рациональные доказательства бытия Бога, возможность вообще как-то высказаться о божественном. Бог как предмет субстантивного мира оказывается лишь поводом для рассуждения о несовершенстве словоупотребления или об отношении церкви и государства, но не для теологических споров.

Сам же Маутнер чаще ссылается на Д.Юма, в философии которого его привлекают более радикальный скептицизм, тонкий и последовательный анализ претензий рационализма и меньшая социальная направленность.

Критическая позиция в философии языка, по Маутнеру, предполагает новый или даже совершенно иной уровень скепсиса, чем заявленный Юмом. Но этот уровень может быть достигнут через возвращение к скепсису Юма и только затем продуктивным отказом от него (но не возвращением) в пользу философии жизни Ф. Ницше. Цель такого движения — агностическая мистика, которая и является основным методологическим принципом критики языка.

Обращение к Д. Юму необходимо для того, чтобы восстановить в правах критико-познавательный скепсис и четко отделить его, как это и делает Юм, от догматического скепсиса античного мира. Ф. Маутнер считает античный скептицизм более чем мертвым, так как греческий скептик похож в своем отрицании возможного суждения на умного Буриданова осла, «который не может съесть и единственную травинку сена, а также не знает, осел ли он, и может ли он его действительно есть»⁵⁰. Здоровый скепсис Юма позволяет лишь сохранять смирение в границах человеческого познания, потому что истина есть только словесный фетиш, опирающийся на веру. Соответственно «язык не может выступать как средство, способное охватить (понять) природу, поскольку ни язык, ни природа не пребывают в покое, поскольку слово вечно мчится вихрем за круговертью действительности и не может ее догнать»⁵¹.

Для Маутнера Д.Юм в своей философии уравнивает три мира, укореняя их лишь в одной реальности нашего создания — в опыте. При этом не отвергается возможность видеть в науке лишь заслуги разума, но с очевидностью обнаруживается, что все величие здания науки базируется на практических результатах чувственного опыта, на комбинации восприятий и готовности к восприятию, на опыте и привычке. «Исследовав действия тел и порождение действий их причинами, мы найдем, что ни одна из наших способностей не в силах продвинуть наше знание этого отношения далее простого наблюдения того, что определенные объекты постоянно соединены друг с другом и что наш ум в силу привычного перехода при появлении одних объектов склоняется к вере в другие»⁵².

⁵⁰ *Mauthner F. Wahrheit und Skepsis.* <http://www.penzberg.de/mauthner/fritz6.html>. 4 of 6.

⁵¹ *Mauthner F. Sprachkritik. Skepsis. Mystik.* <http://www.penzberg.de/mauthner/sprakri.html> 5 of 6.

⁵² Юм Д. Исследование о человеческом разумении. М., 1995. С. 124.

Д.Юм привлекает Маутнера критикой идеи Я, полагая, что если нет впечатления себя, то говорить об идее Я абсурдно. Я не дано нам как таковое, а всегда в связке с единичным ощущением, что лишает Я права на субстанциональность.

Если, рассуждает Маутнер, «субстантивное Я» заснет, если во сне, как это часто бывает, Я не видит снов, то оно лишается места в субстантивном мире, а лишь как живое тело пребывает в адъективном мире, так как обладает качествами, и в вербальном, так как в теле сокращается сердце и дышат легкие. Для другого человека «спящее Я» ничуть не субстантивно, не более, чем «спящее яблоко»⁵³. В этом «троемирии», как полагает философ, Я развенчано окончательно, так как тайна его относительна и непостоянна.

Истина как идеал и цель просветительской философии объясняется у Маутнера также со ссылкой на Юма и на его понимание веры. Если мы принимаем суждение за истинное, то в этом непременно присутствует вера. Но столь зыбкая основа для рационально мыслящего философа недостаточна, и он непременно введет понятие «абсолютной истины». Но если бы истина была столь «чиста», как об этом полагают рационалисты, иронизирует Маутнер, то и не потребовалось бы оценочного суждения в ее описании. «Слово «истина» применяется по отношению к знанию, а знание — это лишь выражение отношения «Я» к другому, закрепленное актом веры. И только болван, логичный как Гуссерль, может пожелать отрицать это»⁵⁴.

Если познающий полагает истину в вещах, то, значит, он обладает верой в смысл этих вещей, но вера и смысл — это результат жизни с вещами, результат «проживания». Следовательно, то, что получило негативный смысл как заблуждение, имеет те же права, что и истина: «смыслы, к которым сводится все наше познание — это только случайные смыслы, вовсе не направленные к объективному мировому познанию, они развивались только так, как это требовали интересы нашей жизни»⁵⁵.

Причинность как основа всякого научного знания также интерпретируется Ф.Маутнером в духе Д.Юма, то есть как результат привычки. На самом деле «причина для нас неизвестна, как и следствия,

⁵³ Mauthner F. Sprachkritik. Skepsis. Mystik. <http://www.penzberg.de/mauthner/sprakri.html> 2 of 6.

⁵⁴ Mauthner F. Wahrheit und Skepsis. <http://www.penzberg.de/mauthner/fritz6.html>. 2 of 6.

⁵⁵ Landauer G. Skepsis und Mystik. <http://www.penzberg.de/mauthner/land1.html>. S. 3 of 7.

мы лишь знаем что-то об их отношении ... Это называем мы энергией»⁵⁶. Словом «причина» пытаются описать результат как результат становления, тем самым человек пробует проникнуть из адъективного мира в вербальный. Точно так же и понятие цели, становясь рядом с описанием представления, динамизирует его, приводит в движение, раздвигает временные рамки ощущения. «Цель есть только внутреннее мифологические описания мифологического понятия причины»⁵⁷. В понятие причины мы вкладываем пред-прошедшее (Plusquamperfekt) время, в понятие цели прошедшее называем будущим, т.е. все представления человека, полученные в прошлом, служат в качестве целей будущего.

Хотелось бы подчеркнуть, что австрийский философ не случайно чаще предпочитает в качестве союзников английских философов, он сознательно выбирает философию, склонную к критике языка, доверяя ей больше, чем, например, французским формам эмпиризма. Английская философская традиция, как правило, связывает революцию в сфере познания с необходимостью совершенствования словоупотребления, бэконовский «призрак рынка» вновь и вновь возникает на страницах философских трактатов в качестве важнейшего объекта критики. Но эта критика никогда не приходит к абсолютному отрицанию возможности научного языка, никогда не переходит в утверждение прав образного языка искусства в области философии. И в этом аспекте позиция австрийской традиции выглядит более радикальной и более нигилистской; попадая на определенную социально-историческую почву, она принимает политический характер и звучит порой как философия действия. Ф.Маутнер, возможно, хотел бы, чтобы его философия была столь же позитивной и «спокойной», как английская, чтобы в ней баланс трех миров и трех языков наконец был достигнут, но феномен исторических условий превращает его адъективный мир в вербальный, в мир действия.

При всем стремлении к ясному равновесию Ф.Маутнер не может не сражаться с немецким классическим идеализмом в лице Гегеля, у которого сущности и категории существуют объективно, а человек оказывается выразителем их в своей субъективности. А критика Канта у Маутнера осуществляется в виде такого его «улучшения», что он как

⁵⁶ Mauthner F. Wahrheit und Skepsis. <http://www.penzberg.de/mauthner/fritz6.html>. 3 of 7.

⁵⁷ Ibid. <http://www.penzberg.de/mauthner/fritz6.html>. 2 of 6.

бы превращается в Э. Маха. Это очень типично для австрийского типа философствования — «ставить на ноги» кенигсбергского философа. Кто бы из австрийских мыслителей ни брался за Канта, все, как правило, возвращают его в ситуацию здравого смысла в духе эмпиризма, приводят в соответствие фактам науки, чаще психологии, биологии или физики.

В критике прогресса, целенаправленного развития мы видим более давний спор католического мировидения и протестантского, что отчетливо, к примеру, проявилось в литературном споре австрийских критиков с немецкими романтиками. Барочно организованный мир, изначально гармоничный, находится в становлении, но не в состоянии прогрессирования, улучшения. В силу этого критика идеи прогресса как целенаправленного движения непременно возникает на страницах работ австрийских философов, особенно в XX веке. Это совпадает с общей антипросветительской критикой, которой открывается собственно западноевропейская философия XX века и к которой она постоянно возвращается до сегодняшнего дня. В силу этого критика историцизма К.Поппером являет собой один из показательных примеров исхода австрийской критики прогресса в поле общеевропейского философствования XX века.

В критике языка Ф.Маутнера язык и мышление настолько тесно взаимодействуют, что, рассматривая их отдельно друг от друга, философ постоянно оговаривается, что «параллелизм языка и мышления обладает большим смыслом, чем даже параллелизм души и тела»⁵⁸. Иногда возникает впечатление, что язык совпадает с мышлением, а мышление невозможно без языка до такой степени, что фраза «критика разума — это критика языка» означает кардинальное исправление философской ошибки. Во всех философских системах теория познания традиционно начинала с теории идей, врожденных или приобретенных; теория идей развивалась от рассудка к разуму, и лишь затем ставилась проблема языка, которая так или иначе решалась в духе старого спора номинализма и реализма. Ф.Маутнер ставит между идеями и словами знак равенства и требует немедленной постановки вопроса о соответствии слов действительности, в то время как прежде выяснялось соответствие идей действительности.

⁵⁸ Mauthner F. Skepsis und Mystik. <http://www.penzberg.de/mauthner/sprakri.html>. S.2.

Ф.Маутнер полагает, что ставить вопрос о соответствии слов действительности бессмысленно по целому ряду причин. Во-первых, язык существует как средство общения с момента начала человеческой истории и скорее играет роль инстинкта, помогающего выжить человеку как виду. Нельзя считать, что эта форма приспособления лучше отражает действительность, чем инстинкт другого животного. И если мир — это представление, то у животного и растения также свои миры, коль скоро они обладают возможностью представления. Во-вторых, язык с его грамматическими формами, подобно «клещам», калечит те «элементы» действительности, которые мы хотим запечатлеть. Против воли человек структурирует представления в три мира или в три формы, он «втискивает вещи в форму существительного, а их качества в форму прилагательного, их отношение — в действие себя в форме глагола. Ваш мир — это грамматика вашего языка!»⁵⁹ — так интерпретирует Г.Ландауэр субстантивный, адъективный и вербальный миры Маутнера. Язык по своим законам организует мир, и поэтому в нем не могут быть выражены в полной мере законы мира. Соответственно, смешно ставить вопрос о соответствии частей речи действительности.

В-третьих, как уже говорилось, представление не может быть «схвачено», так как постоянно меняется и в то же время бессистемно повторяется, при этом корректируется памятью о прошлом представлении и формирует ожидание будущего, то есть действительность как представление не дает никаких поводов, чтобы быть выраженной. За вопросом «что в действительности?» не может быть никакого ответа, считает Маутнер, а вопросительный знак — единственно верная грамматическая уловка, возможная в условиях принципиальной непознаваемости.

По всей видимости, в сознании человека существует разделение на представление — действительность и мышление — язык, и эти две части сознания находятся в постоянном конфликте, а непризнание этого, видимо, Маутнер полагает «старой» формой философствования.

Четвертая причина, по которой вопрос о соответствии слов действительности может считаться некорректным, связана с проблемой соотношения слова и его значения. Ф. Маутнер настаивает, что спор между номиналистами и реалистами не разрешился и сохраняется до

⁵⁹ Landauer G. Skepsis und Mystik. <http://www.penzberg.de/mauthner/land1.html>. S. 4 of 5.

сегодняшнего дня, он лишь принимает новые формы и охватывает новые области знания. Собственно в этом споре суть критики языка, в этом споре есть доказательство естественного развития философии в направлении критики языка. «Слово и значение отличаются как язык и мышление»⁶⁰. А если мы предполагаем, что в своем взаимодействии язык и мышление практически совпадают, то значение столь же мало есть действительность, как и идея, оно есть лишь о-значение действительности. О-значение происходит в потоке жизни; при постоянном словоупотреблении значение неотрываемо от слова, если же слово утрачивает значение, то слово можно назвать мертвым, ибо «значение — это душа слова»⁶¹.

Получается, что язык живет совершенно особой жизнью, не зависимой ни от чего, а его правила и законы возникают в результате договора или просто случая, как правила игры. Человек играет в мышлении словами, постоянно стараясь говорить о субстантивном мире как об адъективном, стараясь остановить и обеспечить становление вербального. Но при этом он старается избежать признания очевидного: игра языка — это игра в тавтологии. «В синтаксисе постоянно происходит превращение грамматического субъекта в психологический и наоборот; в каждом рассказе предиката предыдущего в субъект последующего; в логике вывод включен уже в предпосылку»⁶². В своих суждениях человек пытается добиться отражения действительного в языке, но вместо равенства ассоциации и даже понятия образуют лишь подобие, ощущение удобства от этого подобия стабилизирует язык, а следовательно и теорию. Когда же нарушаются правила игры «в мышление», то образуются новые метафоры, новые понятия.

Критикой языка надо добиться свержения слова с пьедестала, особенно в чистке и обличении терминологии нуждаются философские и естественные дисциплины. Что касается теологии, то, как полагает Маутнер, она безнадежна, ведь слово «Бог» является наиболее очевидным примером безуспешного называния того, о чем нужно молчать. Ф.Маутнер, будучи основательным и последовательным философом, предпринимает попытку описать историю атеистической мысли как историю становления «агностической мистики». Он видит в атеизме не борьбу с идеей Бога в первую очередь, а борьбу за отказ говорить о Боге и называть его.

⁶⁰ Mauthner F. Nominalismus und Bedeutung // Mauthner F. Wörterbuch der Philosophie // <http://www.penzberg.de/~mauthner/fritz4.html>. 1 of 3.

⁶¹ Ibid.

⁶² Mauthner F. Skepsis und Mystik. <http://www.penzberg.de/~mauthner/sprakri.html>. 3 of 7.

В определенном смысле Ф.Маутнер сумел даже переломить слишком негативную критику языка, какой она представляется в агностической мистике, указывая, что как метод она приводит к позитивным философским идеям и помогает оценить их ценность, так как его критика формирует ожидание некоего нового языка. «Он обращается к негативной теологии и выступает за понятие безымянное и лишенное качеств. Или возможно заменить... его нейтральным словом «das»⁶³.

Каждый мыслитель, ученый, философ и естествоиспытатель должен помнить, как формулу мира, как правило морали или молитву, что «наши нервы знают о том, чего они касаются больше, чем подзревает их носитель, чем знает высшее сознание и чем можно выразить в слове»⁶⁴. В силу этого критика языка не может завершиться созданием нового языка, а лишь призывом к ограничению власти слова (логократии), которой больно современное общество.

Логократия охватила все сферы культуры, она безгранична в философии и естествознании, где всему новому необходимо пробиваться через паутину старых понятий. Пока явление не названо, оно не познано, а будучи названным, оно неизбежно попадает в систему понятий, в тот набор слов, которым описывается уже сложившаяся картина мира. Но если естествознание с пристрастием относится к процедуре названия и склоняется к критической позиции, то в рамках истории царствует полный хаос. Когда нет возможности увидеть, мы доверяем слову, которое рисует картины прекрасного прошедшего. Человеку свойственно избегать настоящего, что он и делает с помощью слова, называя представление, он разрушает его и освобождается от его власти. Вместо живой власти настоящего слово сохраняет власть прошлого, «делая человека рабом уже прошедшего»⁶⁵. История не могла быть иначе истолкована Ф.Маутнером, так как на момент создания критики история Австрии превратилась в набор фактов, каждый из которых мог бы стать началом новой эпохи, и лишь история династии Габсбургов представляла собой нечто цельное. Но именно Габсбурги в общественном сознании того времени связывались с переживаемым кризисом, поэтому Ф.Маутнер постоянно подчеркивает, что прошлое не должно влиять на представления будущего. Язык не должен описывать прошлое так, что оно становится «золотым веком».

⁶³ Johnston J.W. Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte. S. 207.

⁶⁴ Landauer G. Skepsis und Mystik. <http://www.penzberg.de/mauthner/land1.html>. S. 5 of 5.

⁶⁵ Mauthner F. Logokratie // Mauthner F. Wörterbuch der Philosophie. Leipzig, 1910/11. <http://www.penzberg.de/mauthner/fritz5.html>. 2.

Идеология и политика в наибольшей степени демонстрируют магическую власть слова, ведь стоит только с трибуны призвать к чувству национального долга, и толпа мирных буржуа становится агрессивным стадом, а обещания благоденствия и счастья превращают самую недоверчивую аудиторию в сторонников абсурдных политических реформ.

В истории государственной власти изобретаются все новые и новые политические штампы, лозунги, которые отражают суть политических режимов. Определенная форма правления формирует свой набор политических слов, которые, в ходе истории осуществляясь, постепенно превращаются в пустые и мертвые. Так произошло со словами абсолютизм, либерализм, свобода и т.д. В политике же, напротив, мертвые слова используются в речах партийных лидеров, публицистов и политических журналистов.

Можно отметить, что критика идеологии для Маутнера имеет особое значение, ведь Австрия очень тяжело переживала отсутствие национальной идеологии, которой было не суждено возродиться даже в период войн. Сам философ вспоминает, что в прусско-австрийскую войну 1866 г. он испытывал необыкновенное чувство патриотизма: «Мы должны были одолеть пруссаков и остаться властителями над Германией (нам казалось, что мы ими были), чтобы у себя дома управлять чехами»⁶⁶. Вскоре его, юного гимназиста, с не меньшим энтузиазмом захватил прусский национализм. Ему хотелось стать «великим немцем», солдатом прусской пехоты. Идеология патриотизма обещена была для него этими переживаниями, что дало повод в дальнейшем говорить о пустоте политических фраз и призывать к борьбе с логократией.

В своих работах Ф. Маутнер пытался показать наглядное действие «агностической мистики». Его постоянное и последовательное сомнение в возможности языка говорить о чем-то находящемся за пределами представления и о самом представлении создавало у исследователей Маутнера устойчивое мнение, что критика не дала ничего позитивного. «Его критика языка, как и мистическое молчание, осталась лишь многословной программой»⁶⁷. Но многословность Маутнера, калейдоскоп примеров, отступлений и должны были создать эффект

⁶⁶ *Mauthner F. Erinnerungen. Prager Jugendjahre. München, 1918. S.51.*

⁶⁷ *Нири К. Философская мысль в Австро-Венгрии. С. 92.*

«умолчания» о главном. Некоторая непоследовательность, иногда даже нарочитая неточность понятий должны были подчеркнуть суетность языковых средств, постоянную тавтологичность в конструировании любого мировоззрения. Рационалистичное избегание языка и рационалистическая и мистическая критика языка приводили либо к созданию метаязыка, либо к блужданию в абсолютных категориях. В этом случае метод можно было бы назвать декларативным.

Основания критики языка Ф.Маутнера достаточно близки учению Ф.Брентано. В «Психологии с эмпирической точки зрения», которая по праву считается символом австрийской философской «идентичности», он представляет мышление как два феномена — представления и суждения. Ф.Брентано отказывается от традиционной триады: мышление, чувствование, воление, но ставит вопрос об отношении мыслящего и мыслимого. Первоначально он «считал себя вынужденным признать, предположить наличие имманентных, т.е. следовательно ирреальных объектов, позднее признал их чисто относительный характер, что потребовало наличия лишь только одного члена — мыслящего»⁶⁸. Ф.Брентано пришлось в конечном итоге решить вопрос об адекватности допущения наличия имманентных объектов, универсалий (цвет, образ, величина). Позже он отказался от этих допущений. Пример Ф.Брентано свидетельствует, что Маутнер выбрал единственно возможные в рамках заявленного им метода стиль и форму философствования, во многом близкую к художественной.

Интерпретация критики языка Г.Ландауэром точнее передает пафос задуманного Ф.Маутнером переворота. «За Маутнеровской критикой языка открываются ворота к новому искусству и к игре жизни»⁶⁹. Стоит напомнить, что одновременно с «Критикой языка» Маутнера было написано Г.Гофмансталем «Письмо лорда Чандоса», где мы можем обнаружить ту же критику языка, только в более совершенной художественной форме: «... отвлеченные слова, словно гнилые грибы ... язык, на котором ко мне обращаются вещи немые»⁷⁰. Литературный импрессионизм уже около десятилетия экспериментировал с чистотой языка, прежде чем стала очевидна необходимость мистического молчания.

⁶⁸ Brentano F. Der Werdegang seines philosophischen Denkens // Philosophie in Österreich. Wien., 1968. S.15.

⁶⁹ Landauer G. Skepsis und Mystik. [http: / www. penzberg. de / mauthner/ land1.html](http://www.penzberg.de/mauthner/land1.html). S. 5 of 5.

⁷⁰ Hoffmannsthal H. Gesammelte Werke. Berlin, 1934. Bd. III. S. 201-202.

Маутнеровские философские идеи критики языка были исходом возможного развития философии в духе импрессионизма, ведь надо было, чтобы ясный для литературы новый художественный метод совпал с революцией в других сферах духовной деятельности. Как указывает У.Джонстон, А.Шницлер писал: «Мы мыслим ни в словах, ни в картинах, но в чем-то, что не можем схватить»⁷¹. Философские идеи Ф.Маутнера, его фундаментальный труд должны были превратить призыв к молчанию из художественного принципа в действенное мировоззрение, как их и воспринял Г.Ландауэр.

Таким образом, если подвести некоторые итоги критики, то можно сказать, что по Маутнеру содержание человеческого мышления полностью заполнено языковыми формами, которые пребывают в том же органическом становлении, что и сам человек. Как средство, продукт и результат человеческой жизнедеятельности язык не может адекватно отражать представления. В представлении же интуитивным образом возникает ощущение наличия нечеловеческих миров, не-человеческих абсолютных сущностей, иначе говоря, чего-то *иного*, о чем нельзя говорить, так как слово нарушает представление.

Лозунг «за чистоту языка!», по Маутнеру, необходимо сменить на лозунг «за чистоту представления!» и требовать от языка не стройности и логичности, не определенности понятий и категорий, а сдержанности и образности для сохранения представления.

Поскольку представление является как бы главным результатом жизни и главным наполнителем жизненных ценностей, то жизнь не может рассматриваться как целенаправленный процесс по осуществлению какой-либо абстрактной идеи, как целостная история развития. Жизнь представляется набором рядоположенных событий, впечатлений, о котором человеку хотелось бы *рассказать* историю.

Совершенно очевидно, что в этой критике языка и идеологии отражается стремление решить проблему национального языка и национальной идеологии. Лингвистическая направленность австрийской философии проявляется особенно ярко именно в начале века. Как уже говорилось, «чувством неприкаянности страдали не только чешские немцы, но и германо-австрийцы вообще, убедившиеся в крахе своих либеральных идеалов. Австрийцы ощущали пустоту своей национальности, а немцы — то, что быть немцами неприятно и неудобно»⁷².

⁷¹ Johnston J.W. Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte. S. 207.

⁷² Нипи К. Философская мысль в Австро-Венгрии. С. 84.

Что касается реализации идей Маутнера, то в художественной форме они воплощены в драматургии С.Беккета, которая отразила поиски «представленности» слова вне его значения. И.Кюн, подчеркивая, что С.Беккет и Д.Джойс читали «извлечения» из Маутнера, указывает, что именно Беккету удалось сделать очевидной пустоту языка⁷³. Наиболее известная пьеса С.Беккета «В ожидании Годо» (1952) просто наполнена обыденным языком, который, зазвучав в обычном «живом» режиме на сцене, оказавшись в свете прожекторов, обнаруживает абсурд самого себя и вместе с тем безнадежность всех попыток выйти из ситуации речевого абсурда. «Беккет приходит к выводу о недостаточности слова для описания, сообщения и выражения»⁷⁴.

Проза С.Беккета еще в большей степени обнаруживает влияние философских идей Маутнера, литературной традиции, возникшей под влиянием Г.Ф.Гофманстала, Ф.Кафки. Слова, речь, язык рядом с абстрактными и абсурдными персонажами становятся героями номер один. Они «громоздятся и медленно осыпаются»⁷⁵ как в самом тексте, так и в сознании, внутренних монологах, так что с очевидностью демонстрируется метафора Г.Ф.Гофманстала — «слова, словно гнилые грибы». В любых формах речи язык с ясностью видится абсурдным: в «пустой болтовне», в наглядных текстах, «умирающих» на глазах у читателя, и даже в тайных записях, где уничтожается «все, что они имели целью сохранить»⁷⁶. Даже звуки вне смысла не радуют своей музыкой, также как не радует рисунок слова: «Слова, которые я произносил сам и которые почти всегда появлялись в результате умственного напряжения, часто казались мне жужжанием насекомого»⁷⁷.

Из всех форм активного проявления сознания и для Маутнера, и для Беккета приемлемо лишь созерцательное молчание. Язык, как бы он ни стремился достичь чистоты и важности, или, говоря словами австрийского философа, как бы ни старался казаться вечным, субстантивным, остается формой разрушения мысли, разрушения представления. «Мне хорошо знакомы эти фразочки, на вид такие безобидные, которые, стоит их только подпустить, засоряют всю речь. Нет ничего более реального, чем ничто. Они поднимаются из бездны и не знают

⁷³ Kühn J. Gescheiterte Sprachkritik. Berlin; New York, 1975. S.14.

⁷⁴ Ibid. S. 18.

⁷⁵ Беккет С. Трилогия. СПб., 1994, С. 239.

⁷⁶ Там же. С. 288

⁷⁷ Там же. С. 52.

отдыха, пока не утащат тебя в глубину»⁷⁸. С.Беккет старается избегать общих абстрактных понятий, его проза — это внутренний монолог, не только лишенный патетики, но фиксирующий сиюминутность, невзрачность обыденных мыслей, нелогичность и наивность. В этом потоке то звучит ода карандашу, то вялые рассуждения о вкусах соседствуют с невинным суждением о скуке и игре жизни. Текст настолько интимен, что граничит с безобразным, но, будучи безличным, порой представляется неожиданно знакомым. Поток слов как бы резонирует с внутренним миром читателя, отчего возникает ясное ощущение неразрешимости абсурда в границах даже внутренней речи.

С.Беккет ищет некоторый невыразимый остаток, тот же, что ищет и Ф.Маутнер, некое присутствие вечности. Но если для Маутнера это невыразимое — в представлении, а представление обладает статусом объективности, реальности, то для Беккета невыразимо объективное — это личное мироощущение, то есть нечто более субъективное, чем у Маутнера. «Шумы, крики, шаги, двери, шепоты — замолкают на целые дни. Тогда наступает то молчание, о котором ... я бы сказал, ничего отрицательного в нем. И тихо-тихо начинает пульсировать мое маленькое пространство»⁷⁹.

В этом молчании происходит своего рода обособление самого себя от других людей, от мира вещей и ощущается то, что невозможно выразить словами. По сравнению с этим молчанием любая речь выглядит «преувеличением». В установлении или даже в приостановлении потока сознания словами теряется смысл, переживаемое становится прожитым, и как бы ни были прекрасны слова, подлинный смысл не всегда удастся сохранить, «легче воздвигнуть храм, чем склонить божество посетить его»⁸⁰.

Именно поэтому наиболее удачны те постановки «В ожидании Годо», в которых продумана сценография «молчания», не просто сценических пауз, не трагических и не комических, а именно созерцательного самодостаточного молчания. В таком варианте пьеса перестает быть абсурдным текстом, она обнажает иной абсурд, абсурд ежедневности, сказанности повседневного.

⁷⁸ Беккет С. Трилогия. С. 210.

⁷⁹ Там же. С. 244.

⁸⁰ Там же. С. 381.

Творчество С.Беккета представляет собой попытку следования идеям Маутнера, свидетельствует, что цели лингвокритики достижимы в художественной форме. Но в этом варианте обнаруживается и главная проблема философии Маутнера — проблема невозможности совершенствования научного языка, а такую задачу он, как говорилось выше, пытался ставить перед критикой языка. Для нового научного языка не остается никакого пути развития, так как из речи старательно изгоняются абстракция, категории, понятия. В этом аспекте критика языка остается в рамках старой традиции. В философии же, напротив, готовится возможность ее существования в XX веке в формах, близких или совпадающих с искусством, философии говорящей образами, а не понятиями. Именно поэтому идеи Маутнера выглядят крайне радикальными. Можно согласиться с мнением Г.Вайлера, считавшего Ф.Маутнера представителем «крайне левой традиции эмпиризма и сенсуализма...»⁸¹.

Сам Ф.Маутнер также пытался воплотить свою философскую позицию художественным образом, полагая, что в образе доступнее можно передать смысл философии. Как уже говорилось выше, он писал исторические романы, один из них, «Ипатия», во многом иллюстрирует его философские идеи. Роман посвящен деятельности философской школы, во главе которой стояла легендарная крестница римского императора Юлиана (331-363 гг.). Ф.Маутнера привлекла судьба Ипатии потому, что ее трагическая гибель (от руки христианских отшельников-фанатов) позволила рассуждать о новой мистике, а место действия трагедии — Александрия 415 г. н.э., средоточие разных национальностей, религий, культур под властью императора — позволяло проводить внутренние аналогии с современной автору Австрией. Ипатия для Ф.Маутнера — символ нового знания, выросшего в стенах и традициях Академии, но полностью нарушившего все систематическое, академичное. Ипатия, дочь математика, астронома, долго росла невеждой и согласилась учиться лишь у подростка-вундеркинда Исидора, «непохожего на учителя». Знания Исидора и Ипатии противопоставляются в романе. Исидору было тринадцать лет, «он измерял в мыслях подземные и небесные пространства, знал всех поэтов и богов, изучил книги критиков и атеистов; одного за другим отбросил и поэтов, и богов, и критиков, и атеистов. И ни разу не сказал «почему?»

⁸¹ Weiler G. Einleitung // Mauthner F. Sprache und Leben. Wien, 1986. S.12.

А эта маленькая чудесная девочка ... спросила «Почему?» в первую же минуту первого урока ...»⁸². Это «почему» требовало смысла и доказательства ценности каждой идеи, символа, буквы. Ипатия не умела еще читать и писать, но уже знала целый мир, он давался ей сразу, не систематически, а как поток ответов на постоянное вопрошание. В результате было сформировано целостное представление о мире, а целое больше частей, именно потому ум Ипатии развился совершенным образом.

По мысли Маутнера, только так возможно формирование подлинного философского знания, только так достигается единство с миром человеческой истории. Это не энциклопедизм, а своего рода «оживление» в духовную культуру человечества, что дает возможность легко понимать ее символы и знаки и сформировать новое религиозное чувство, новую веру.

Героиня романа не только, как полагает Ф. Маутнер, открывает новый путь к истине мира, но она должна прояснить сущность религии, показать наглядно суть «агностической мистики», к которой призывает Маутнер в своих философских трудах.

Убивают Ипатию как раз антихристианские, даже скорее антицерковные речи, в которых она рисует будущее каждой религии, претендующей на знание абсолютного. «В воздухе носится что-то, похожее на призрак новой религии ... скорее даже не новая религия зовет нас, а религия впервые входит в мир. Мы смутно чувствуем, что в жизни есть что-то ценное, нечто, имеющее постоянную устойчивую ценность»⁸³. Новая христианская религия, став прибежищем фанатов, черни, не может пока подняться до этой роли, но оно ее исполнит. Христианство достигнет тех же высот, что и языческие религии, но придет час — и христианство постигнет участь богов Олимпа. И вновь человечеству останется лишь «неясное стремление вверх от эгоизма к любви, и в то же время стремление вниз — в бездонные глубины природы. Это стремление из жизни, казавшейся единственно реальной нашим отцам, назад в смерть, которая не страшна, так как скрывает новую загадку жизни»⁸⁴. Любая религия, таким образом, оказывается бесильной в своих притязаниях на вечность, вечным остается лишь поток жизни и «ощущение чего-то ценного», абсолютного, отстоящего от человека на слишком большом для понимания расстоянии.

⁸² Маутнер Ф. Ипатия. Харьков, 1984. С. 28.

⁸³ Там же. С. 203.

⁸⁴ Там же. С. 203.

Автор романа пытается доказать, что нет различия в ощущении Бога между культурами, нациями, народами, поэтому нет основания для борьбы религий, так как человечество стремится к очищению (как высказывания) о Боге — существует он или нет — бессмысленны»⁸⁵. Бог не должен быть представлен в человеческом образе, не должен быть назван; о нем нельзя говорить, можно лишь чувствовать — «это предчувствие не было чуждо древним поэтам. В Афинах был воздвигнут жертвенник неведомому и безымянному великому Богу»⁸⁶. Ипатия постоянно находится в состоянии внутренней борьбы, запрещая себе спорить о Боге, даже думать о нем. Подлинному философу открывается суть «негативной теологии», однако передать это знание Ипатии не удается.

Очень показательно окружение Ипатии: четыре ученика-поклонника. Ф. Маутнер как бы воспроизводит собственное языковое и национальное многоголосье и то, которое было характерно для австрийской духовной жизни. «Александр Иосифсон был иудей; род Синезия оставался в своей глубине верен старым греческим богам; Троил и Вольф были христиане, Троил, однако, принадлежал к разбогатевшей чиновнической фамилии, принявшей новое христианство Цезаря только внешне; сам он называл себя свободомыслящим атеистом. Вольф глубоко верил в Иисуса Христа, но был врагом официальной церкви...»⁸⁷. Ни одному из них не дается истинное знание, никто не может смутить ума Ипатии, но один из героев наиболее привлекателен — это германец Вольф.

Образ Вольфа — отчасти воплощение ницшеанского сверхчеловека, верящего только в простые подлинные ценности, простой воин, для которого божественное — это «небеса, населенные лучшими веселыми героями, хорошо вооруженными сыновьями королей, в кругу которых он, вооруженный так же, как они, ожидает последней битвы и тысячелетнего царствия божия»⁸⁸. Вольф очень просто видит цель и смысл жизни — в битве за высшие ценности, в отличие от своих товарищей он относится к Ипатии как к обыкновенной женщине, требуя, совершенно в духе Ницше, рабского подчинения мужчине. Очевидно, что из всех ему одному более всего доступно истинное знание Ипатии.

⁸⁵ *Kampits P. Zwischen Schein und Wirklichkeit. Wien, 1984. S. 112*

⁸⁶ *Маутнер Ф. Ипатия. С. 171.*

⁸⁷ Там же. С. 45.

⁸⁸ Там же. С. 169.

Однако при всей родственности душ Ипатия остается одинокой и погибает. А спор Вольфа и Ипатии так или иначе возвращается к Богу, но остается незавершенным.

С точки зрения сюжета, литературных особенностей этот роман не может претендовать на какую-либо уникальность. Его художественные достоинства не могут сравниться с вершинами «венского стиля», или даже с традиционными барочными патриархальными произведениями. Роман отличают историческая небрежность и явный отказ от какого-либо реализма, необходимого для произведения исторического жанра. Скорее наоборот, автор старается усугубить символизм, ярче иллюстрирует тот внутренний драматизм национального, языкового и религиозного конфликта, который присущ его философии.

В фантастической реальности исторического романа решается проблема философского языка, так как в силу интернациональности герои говорят либо по-гречески, либо по-латыни. В ницшеанском Вольфе воплотилось сформировавшееся в период войны в 1866 году желание соединиться с великой германской нацией, стать сильнее. В 1867 году Ф.Маутнер даже переселяется в Берлин. Но слияния не происходит, рождается лишь тотальный скептицизм, столь ярко проявившийся в «Критике языка». В конечном итоге все это выливается в спор о Боге, в котором проявляется давний конфликт австрийского католицизма и германского протестантизма.

Парадокс этого спора в философских трудах многих австрийцев всегда выражался в том, что католицизм и церковь, отягощенную обрядами, внешне отвергали, но и протестантизм также не принимался. Этот парадокс дан очень скрыто, подчас против воли философа. Но толкование Бога у Маутнера, особенно как оно представлено в романе, очень близко стихотворению Ф.Брентано из переписки с Германом Шеллом, профессором из Вюрцбурга. В нем Ф.Брентано выразил мироощущение предустановленной гармонии Лейбница, ощущение которой и есть любовь к Богу, «источник силы». Бог во всем, везде его закон. «Всегда исполняется твое слово, взываю ли я, отрекаюсь ли»⁸⁹.

В романе Ф.Маутнера мы находим то же утверждение чего-то абсолютного, высшего, правда, Ипатия не говорит о любви, но она в своих стремлениях, поступках постоянно возвращается к утверждению божественного как универсального. Иначе говоря, призыв Маутнера

⁸⁹ Johnston J. W. Österreichische Kultur- und- Geistesgeschichte. S. 298.

к молчанию, в первую очередь к молчанию о высшем, о Боге — это признание высшего нравственного принципа. А человеческое «Я», как частица целого, настолько бессильно в своеволии, что ему отказано даже в праве на собственную организацию и систематизацию представлений о «целом», так как слово — это попытка остановить вечное движение мира, движение целого, а также попытка втиснуть бесконечность морального закона целого в собственный ограниченный нравственный мирок.



Глава 4. КОНРАД ЛОРЕНЦ: ИСКУССТВО ЭКОЛОГИЧЕСКОГО ТРИЛЛЕРА

Конрад Лоренц (1903-1989) является фигурой первой величины в западной биологии XX века. Он лауреат Нобелевской премии 1973 года за достижения в области физиологии и медицины. Он заложил основы этологии и социальной этологии — направления, давно признанного на Западе, но не признававшегося в СССР. К.Лоренц стремился выявить некоторые «общественные инстинкты», регулирующие жизнь внутри животных сообществ, причем строго на основе опытов и наблюдений, качество которых удовлетворило бы самого придирчивого позитивиста. Затем некоторые результаты, полученные в сфере этологии, то есть на материале наблюдения животных сообществ, К.Лоренц попытался применить к объяснению жизни человеческого сообщества (что было встречено в штыки сторонниками тезиса о социальной сущности человека). Отметим, однако, что учение К.Лоренца ничуть не противоречит этому тезису — весь вопрос в том, какая именно социальность имеется в виду.

Если социальную этологию советские комментаторы и критики отбрасывали с порога, то просто этология и тем более популярные книги К.Лоренца о жизни животных для массового читателя давно пользовались признанием в СССР и многократно издавались¹.

¹ Лоренц К. Эволюция ритуала в биологической и культурной сферах // Природа. 1969. № 11; Лоренц К. Кольцо царя Соломона. М., 1970; Лоренц К. Год серого гуся. М., 1984; Лоренц К. Человек находит друга. М., 1992.

И К.Лоренц, и его ученик Р.Ридль являются философами ничуть не в меньшей мере, чем биологами. Когда мы говорим «философствующий биолог», у нас перед глазами возникает некий стереотипный образ: исследователь, до более чем зрелого возраста занятый чисто специальными проблемами своей науки, и только в конце жизни, когда уже «пора подумать о вечном», дилетантски путившийся в философские рассуждения; естественно, серьезное философское образование у него отсутствует, а знакомство с классиками философской мысли более чем поверхностно и фрагментарно.

К Лоренцу данный образ не имеет никакого отношения. Проблемами биологии и философии он занимался всегда так, что на вопросы, поставленные в философии, он искал ответы в биологии, и наоборот. К моменту создания в 1937 году сравнительной этологии позитивистски-бихевиористская методология перестала его удовлетворять — она описывала все в терминологии «раздражитель» — «реакция», то есть ограничивалась фиксацией чисто внешних, наблюдаемых проявлений, не вникая в их сущность и причины. Показательно, что решающие антипозитивистские идеи приходят К.Лоренцу за пределами Австрии, этой цитадели неопозитивизма, в результате ознакомления с иными философскими основами для методологии биологических исследований.

Первым толчком к преодолению позитивистской ориентации становится встреча в Берлине с видным физиологом Эриком фон Хольстом, который подвергал резкой критике бихевиоризм и доказывал, что инстинктивные действия животных не являются просто цепочками рефлексов, продуцируемых внешними раздражителями, а представляют собой результаты деятельности центральной нервной системы. Это вполне соответствовало собственным наблюдениям К.Лоренца: он установил, что бихевиористская схематика не может объяснить целого ряда явлений в поведении животных.

Другим фактором, повлиявшим на формирование мировоззрения К.Лоренца, стало приглашение его в Кенигсберг профессором в университет. Здесь ученый открывает для себя кантианство, подвергнутое католическому ostracismu в Австрии. Возможно, это и определило окончательный выбор направления его философских исследований — анализ теории познания Канта с точки зрения новейшей биологии, чему посвящена статья «Кантовское учение об априорном в свете современной биологии» (1941), а также ряд других работ, за которые

К.Лоренц до конца жизни подвергался резкой критике из левого лагеря. Эти статьи дали повод для обвинения его в биологизаторском оправдании некоторых идей национал-социализма. Прежде всего это относится к докладу в «Журнале прикладной психологии и характероведения» под названием «Вызванные одомашниванием нарушения видового поведения» (1940). По поводу своей тогдашней позиции К.Лоренц говорил, оправдываясь: «...Многие пользующиеся уважением ученые некоторое время так же, как и я, надеялись, что национал-социализм приведет к лучшему, а вскоре после этого с таким же ужасом, как я, отвернулись от него»².

Созданию эволюционной теории познания, опирающейся на некоторые идеи Канта, К.Лоренц отдался с подлинной страстью. После врачебной деятельности на восточном фронте он оказался в 1944 году в русском плену, а когда вернулся домой (1948), то привез с собой рукопись. Бумагой для нее служили разрезанные мешки из-под цемента, а чернилами — раствор «марганцовки», которым К.Лоренц располагал как лагерный врач. Эта рукопись и представляла собой его будущую книгу «Оборотная сторона зеркала» — изложение принципов биологической теории познания.

К этому времени, в 1946-1948 годах, в Вене сформировался научный кружок студентов, которые обсуждали работы К.Лоренца и пытались следовать его принципам исследования животных в условиях, приближенных к естественным. В нескольких заброшенных военных бараках в Венском лесу была оборудована биологическая станция, которая существует и по сей день. Так что, когда К.Лоренц вернулся из плена, на родине его ждали ученики. При поддержке австрийской Академии наук он открыл в Альтенберге институт сравнительной этологии и в этот период активно занимался популяризацией идей этологии. В числе многих публикаций на эту тему выходит его книга «Он говорил с живой тварью, птицами небесными и с рыбами» (1949), которая и доньне считается одной из лучших книг о животных для самого широкого круга читателей.

Общество имени Макса Планка в 1951 году пригласило К.Лоренца в Бюльдорн (Вестфалия). Там он вместе с Иренеусом Эйбл-Эйбесфельдом основал исследовательский центр по изучению физиологии поведения. В 1957 году центр превратился в Институт физиологии и по-

² Schwarz W. Die Galionsfigur // Profil. 1984. N 21. S. 47.

ведения имени М.Планка, который был перенесен в Зеевизен (Верхняя Бавария). К.Лоренц руководил этим институтом вместе с Эриком фон Хольстом, с которым дружил еще с 1937 года.

В Европе еще до начала войны существовало два центра по сравнительному исследованию поведения. Один — в Германии, где группа ученых, объединившихся вокруг К.Лоренца, в сотрудничестве с О.Келлером и О.Антониусом выпускала «Журнал по исследованию психологии животных». Другая группа образовалась в Голландии. В ней участвовали Н.Тинберген, А.Кортланд, Г.Бериндс. В 1951 году Н.Тинберген опубликовал первый учебник по сравнительному исследованию поведения. С его переселением в Англию в Оксфорде появился еще один центр этологических исследований, где живо обсуждались тезисы К.Лоренца.

Учение К.Лоренца вызывало и активную критику со стороны биологов. Самая заметная из критических работ вышла в 1953 году в «Ежеквартальном биологическом обозрении» под названием «Критика теории инстинктивного поведения К.Лоренца». Автор, Д.Лерман, резко отвергал понятие «врожденное», которым активно пользовался этолог.

Д.Лерман считал, что это понятие не имеет никакой ценности, так как никогда не удалось бы доказать, что тот или иной способ поведения является врожденным: «Ведь на протяжении своего развития организм постоянно находится в окружающей среде. Даже в яйце или в матке он подвержен влиянию, которое может оказывать формирующее воздействие на поведение будущего организма. Поэтому невозможно вырастить организм, который был бы напроочь лишен опыта»³.

Д.Лерман отметил также, что понятие врожденного определяется у Лоренца чисто негативно — как то, что «не является результатом научения». Этим он указал на реальный пробел в этологической концепции. Под воздействием критики Д.Лермана К.Лоренц занялся теоретическим прояснением проблемы врожденного. В 1961 году он ответил своим критикам статьей «Филогенетическое приспособление и адаптивная модификация поведения» в «Журнале по исследованию психологии животных». В этой работе он определил понятие «врожденное» позитивно, обосновав его теорией происхождения приспособленности.

³ Цит. по: *Eibl-Eibesfeld I.* Einleitung // *Lorenz K.* Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen. Piper. München; Zürich, 1983. S. 20.

Наряду с теоретизированием К.Лоренц продолжал практическую работу в Зеевизене, изучая уток, различные виды гусей и пестрых окуней. Он исследовал также и рыб, которые в естественных условиях живут на коралловых атоллах. Исследования этих видов животных стали основой для разработки новой темы — внутривидовой агрессии. Этой же теме посвящена работа «Об убийстве собратьев по виду» (1955), которую можно назвать подготовительной к будущей книге, получившей шумную известность.

Эта книга вышла в 1963 году под названием «Так называемое Зло». В ней доказывалось, что внутривидовая агрессия, как правило, выполняет важную позитивную функцию и служит для сохранения вида в целом, способствуя его широкому расселению. При этом автор убедительно показывает, что агрессивное поведение животных не ведет к уничтожению собратьев по виду. Человек, как и другие животные, обладает «готовностью к агрессивным действиям», но в отличие от остального живого мира он научился создавать и совершенствовать орудия для уничтожения противника. Современное оружие человека в совокупности с агрессивностью, заложенной от природы, может привести к ужасным последствиям.

Книга вызвала неоднозначную реакцию. Многие тезисы К.Лоренца были поняты в полном противоречии с основными идеями автора. В 1974 году Э.Фромм писал: «Что может быть желаннее для человека, который испытывает страх и не способен ни на какие чувства, чем теория Конрада Лоренца, будто насилие проистекает из нашей животной природы и возникает от неукротимого стремления к агрессии»⁴. Правда, позднее сам К.Лоренц признавал, что работа дает некоторые основания для такой критики, поскольку он сам в это время еще недостаточно глубоко изучил специфически человеческие формы агрессивного поведения и, в частности, не делал еще различий внутригрупповой и межгрупповой агрессии. По этой причине К.Лоренц публикует несколько статей, проясняющих спорные положения: «Формирование ритуала в истории рода и культуры» (1966), «Агрессивность — видосохраняющее качество или проявление патологии» (1977).

Имя К.Лоренца стало появляться на страницах философских работ прежде всего в связи с книгой «Так называемое Зло», переведенной на многие языки мира. В 70-80-х годах были опубликованы пе-

⁴ Цит. по: *Eibl-Eibesfeld I. Einleitung // Lorenz K. Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen. S 21.*

реводы марксистских работ, в которых обсуждалась лоренцевская теория агрессивного поведения К.Лоренца. Советскому читателю оставалось судить о ней по книге В.Холличера «Человек и агрессия»⁵, где К.Лоренцу лично посвящены девять страниц однозначных в идеологическом плане рассуждений. Однако критика В.Холличера была еще «мягкой» в сравнении с теми оценками, которые давались, например, в работе философа из ГДР А.Вернеке «Биологизм и идеологическая борьба»⁶. В том же ключе были выдержаны оценки А.М.Каримского⁷. Лишь недавно фрагменты из работы К.Лоренца «Так называемое Зло» были опубликованы в журнале «Вопросы философии»⁸, что позволило более объективно судить об истинном ее содержании.

В 1971-1973 годах выходит книга К.Лоренца «Восемь смертных грехов цивилизованного человечества», ставшая бестселлером — к 1984 году она переиздавалась 16 раз, общий тираж составил почти 400 тыс. экземпляров. Книга складывалась постепенно, как продолжение и развитие выступлений К.Лоренца по радио, обращенных к самой широкой общественности.

У нас в стране первый перевод некоторых фрагментов из этой книги появился в журнале «Знание — сила». (Эта публикация скорее является собой пересказ основных идей работы, что, впрочем, отмечает и редакция журнала.) Общий смысл книги, конечно, вполне ясен для читателей, и можно согласиться, что, несмотря на столь запоздалое знакомство с книгой К.Лоренца, «не прислушаться к предупреждению одного из корифеев науки XX века нельзя и сейчас»⁹.

В 1973 году К.Лоренц вместе с Н.Тинбергером и К. фон Фришем получил Нобелевскую премию за достижения в области медицины. Его доклад о новом взгляде на человека услышал весь мир. Средства, полученные в качестве премии, были использованы на строительство гигантского аквариума объемом 32000 литров.

В этот период К.Лоренц публикует особенно много работ, посвященных проблеме цивилизации. Среди них стоит отметить такие, как «Наука, идеология и самосознание нашего общества» (1972), «Основы человеческого поведения в истории рода» (1974), «Патология цивилизации и свобода культуры» (1974).

⁵ Холличер В. Человек и агрессия. М., 1975.

⁶ Вернеке А. Биологизм и идеологическая борьба. М., 1981.

⁷ Каримский А. М. Социальный биологизм: природа и идеологическая направленность. М., 1984.

⁸ Лоренц К. Агрессия (так называемое Зло) // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 5-38.

⁹ Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Знание — сила. 1991. № 1. С. 1.

Примерно в 1975 году возникает так называемый Альтенбергский кружок. К.Лоренц и Р.Ридль вместе с их другом философом Эрхардом Езером обсуждали в Альтенберге философские проблемы теории познания. Впоследствии круг участников заседаний расширился. Заседания кружка происходили в небольшом деревенском отеле около Вены, и Р.Ридль, вспоминая о них, писал: «Колонные залы почтенных университетов сильно утратили этот дух, а современные корпуса из стали и бетона обладают им и того меньше. Поэтому так много возникает вне их стен — в славных традициях, восходящих к потайной мастерской по изготовлению очков Б.Спинозы, к монастырскому саду Г.Менделя и парижской комнате А.Гумбольдта, в которой он однажды пожелал: «Только бы мне никогда не понадобилось больше видеть башни Берлина»¹⁰.

К 1980 году этот кружок, объединявший австрийских философов и биологов, приобрел своеобразную репутацию «тайного сообщества». Им заинтересовались. О нем стали появляться репортажи в прессе, журналисты стали просить об интервью, на которые не скупился Р.Ридль.

Между тем заседания кружка философствующих биологов в «тайной комнате» альтенбергского отеля продолжались. Тема была прежней — эволюция познавательных способностей человека. Члены кружка намеревались проследить становление человеческого разума, логического приспособления, начиная с самых отдаленных и примитивных предпосылок в его эволюции. Неповторимую атмосферу этим беседам, по воспоминаниям Р.Ридля, «придавал лай деревенских собак за окном, традиционная крестьянская обстановка в отеле, а также некоторый привкус опасности по пути к нему: всем, кроме К.Лоренца, приходилось приезжать на собрание кружка по старой узенькой дороге вдоль Дуная. В конце ее еще с тех времен, когда в Гульне располагался аэродром американских войск, стоял огромный щит с надписью на английском: «Опасная, узкая и извилистая дорога, не ремонтируется и не предназначена для местных водителей».¹¹ Содержание бесед на заседаниях кружка частично отражено в книге К.Лоренца и Франца Вукетитса «Эволюция мышления»(1983)¹².

¹⁰ Riedl R. *Evolution und Erkenntnis*. Piper. München; Zürich, 1984. S. 19.

¹¹ Riedl R. *Ibid.* S. 20.

¹² Lorenz K. & Wuketits F.M. *Die Evolution des Denkens*. Piper. München; Zürich, 1983.

Итоговым трудом К.Лоренца можно назвать «Деградацию человеческого» (1983). Здесь он попытался представить в наиболее полном виде свою философскую концепцию начиная с вопросов теории познания и кончая эстетическими и этическими проблемами. Однако основная забота автора — перспективы развития цивилизации, которые представляются ему достаточно мрачными: «В настоящее время перспективы человечества на будущее в высшей мере печальны. Очень велика вероятность того, что оно покончит жизнь самоубийством посредством ядерного оружия, и смерть его будет быстрой, но отнюдь не безболезненной. Даже если этого не произойдет, ему грозит медленная смерть вследствие отравления окружающей среды и ее уничтожения всякими иными способами — той окружающей среды, в которой, и благодаря которой, оно живет. И даже если ему удастся остановить свои слепые и невероятно глупые действия, ему угрожает дегградация всех тех свойств и достижений, которые делают человечество человечеством»¹³.

Можно сказать, что философская школа Альтенбергского кружка и К.Лоренца не осталась явлением, известным только в научной среде. Он сам приложил массу усилий, чтобы довести свои важнейшие философско-мировоззренческие идеи до сознания самой широкой публики.

Кроме работ, рассчитанных на ученых, он постоянно публиковал популярные книги, материалы бесед и выступлений по радио. Среди материалов такого рода хочется отметить диалог Карла Поппера и Конрада Лоренца «Будущее открыто», который был помещен в сборнике с материалами попперовского симпозиума в Вене с подзаголовком «Беседы у камина (21 февраля 1983)»¹⁴.

Разговор двух крупных философов современности начинается с трогательных воспоминаний о том, как они в детстве играли в индейцев, причем юный К.Поппер терпеливо стоял привязанный к дереву, изображая «бледнолицего», а К.Лоренц изображал индейского вождя. Беседа посвящена проблемам становления и развития познавательных способностей, априорного и апостериорного.

В 1984 году К.Лоренц дает согласие на то, чтобы «зеленое» движение в Австрии называлось его именем — «Конрад Лоренц Фольксбегерен». Благодаря предвыборной кампании этого движения работы ученого становятся еще более популярными среди молодежи, особенно студенческой.

¹³ *Lorenz K. Der Abbau des Menschlichen. Piper. München; Zürich, 1983. S 11.*

¹⁴ *Popper K. & Lorenz K. Die Zukunft ist offen. Piper. München; Zürich, 1985. S. 11-44.*

Австрийская экологическая философия предстает в трудах К.Лоренца и дискуссиях Альтенбергского кружка как целостное мировоззрение. Но можно отметить, что достаточное число его работ посвящено доказательству важности именно биологически-философского осмысления познания, особенностей развития человека и познавательных средств приспособления к окружающей среде.

В определении природы познавательных способностей и в толковании объекта познания, как считает Лоренц, между естествоиспытателями и философами возникла пропасть. Причина этого в том, что естествоиспытатели по-новому понимают трансцендентное, что вытекает из нового объяснения ими априорных форм познания. Для Лоренца очевидно, что современная философия, догматически толкуя кантовское учение о познании и морали, лишает себя возможности вступить в диалог с естествоиспытателями. Последние, в свою очередь, вынуждены самостоятельно модернизировать философские идеи, ориентируясь на развитие современной научной мысли. Поэтому сегодня каждый философски мыслящий биолог обязан уяснить себе основные принципы теории познания в свете развития современной науки. Но это не самоцель. Переосмыслить кантовские принципы в духе современной биологии надо потому, что человек не умеет познавать себя, а значит, не может помочь себе выйти из глобального экологического кризиса — ведь этот кризис возник от неспособности человека регулировать свое социальное поведение.

Кант, подчеркивает К.Лоренц, рассматривал только взрослого культурного человека, причем как неизменную богоданную систему, и ему ничто не мешало определить в себе сущее как принципиально непознаваемое¹⁵. К.Лоренц полагает, что граница принципиально непознаваемого проведена у Канта слишком жестко, граница же возможного опыта бесконечно удалена от вещи-в-себе, что лишает человека познавательного оптимизма, не говоря уже о том, что это просто не соответствует действительному развитию познавательных способностей человека.

¹⁵ *Lorenz K. Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie // Lorenz K. Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen. Piper. München; Zürich, 1984. S. 84.*

Можно сказать, что К.Лоренц, вполне в традициях австрийской философии, критикует трансцендентальный идеализм — замечает в этой связи австрийский исследователь П.Кампиц¹⁶. Для того, чтобы критиковать Канта, К.Лоренц вначале представляет его крайним агностиком.

Такому агностицизму К.Лоренц противопоставляет интерпретацию кантианства в свете эволюционной теории познания. Здесь конструкция трансцендентального идеализма, по его мнению, становится более динамичной: человек рассматривается исторически, а окружающий мир предстает как побуждающая причина биологической творческой эволюции. Вещь-в-себе должна пониматься не как нечто мертвое, запредельное, а, в духе Шопенгауэра, как неудержимый напор жизни, проявлениями которого становятся многообразные условия видового приспособления.

Человек интуитивно ощущает себя частью живого. Поэтому вещь-в-себе раскрывается человеку, сохраняя свою трансцендентность лишь в границах индивидуального опыта, но теряя ее перед лицом опыта родового. Тогда априорные формы предстают в новом свете — как формы биологического приспособления рода: «Очки» наших форм мышления и восприятия (причинность, субстанциональность, пространство и время) — это функция нервной организации, которая возникла для сохранения вида»¹⁷.

Более того, у каждого вида живого своя граница между тем, что он способен познать, и трансцендентным. Хотя Кант и добавлял в свои рассуждения о познании оговорку «для нас людей», его точка зрения кажется биологу Лоренцу слишком абсолютной, «антропоморфной». В то же время философ Лоренц хочет избежать релятивизма, неизбежно проникающего в обсуждение проблемы, если смотреть на нее с позиций биолога-эволюциониста, склонного рассуждать так: сколько видов — столько и моделей познания. Это бесперспективный подход.

Человеческий способ познания мира, если брать человека как определенный биологический вид, становится для К.Лоренца ключом к пониманию до-человеческих форм познания окружающей среды. С этой точки зрения все без исключения познавательные формы — включая человеческое познание — предстанут перед нами как способы

¹⁶ Кампиц П. Австрийская философия // Вопросы философии. 1990. № 12. С. 151.

¹⁷ Lorenz K. Die Rückseite des Spiegels. Piper. München; Zürich, 1973. S. 13.

приспособления и выживания в окружающей среде. Только так можно понять происхождение и реальную перспективу их развития. Априорность является таковой лишь по отношению к индивидуальному опыту, но перестает быть априорностью по отношению к опыту человечества как биологического вида. Мы познаем, опираясь на априорные формы познания — также, как ходим благодаря «априорному» стереотипу передвижения.

Чувства, рассудок и разум — это формы приспособления, формирующиеся в ходе эволюции. Они априорно даны индивиду в силу его принадлежности к биологическому виду «человек». В процессе взаимодействия человека с реальностью они проявляются во всем своем богатстве, и все накопленное видом в ходе эволюции служит каждому его отдельному представителю как «априори». «Априори, которое определяет формы проявления реальных вещей — это орган, точнее функция некоторого органа, и мы только приблизимся к пониманию его, если будем ставить применительно к нему те же типичные вопросы, которые ставили при исследовании всего органического... во-первых — вопрос о видосохраняющем смысле, во-вторых — вопрос о возникновении его в истории вида, в-третьих — вопрос о естественных причинах данного явления»¹⁸.

Согласно К.Лоренцу, априорные «аппараты» познания не предписывают природе законы, но определяют формы явления ее для нас. Только таким образом К.Лоренц может согласовать установку естествоиспытателя-биолога с кантианством.

Первый вопрос обладает, как полагает К.Лоренц, фундаментальным биологическим значением, ибо без него учение об априорных формах будет односторонним. «Это было бы подобно тому, как если бы кто-то захотел написать «чистую» науку о свойствах какой-либо современной фотокамеры, например «Лейки», не принимая во внимание того, что она есть аппарат, орган для фотографирования окружающего мира и не используя для понимания ее функций и подлинного смысла ее существования тех снимков, которые она делает... «Лейка» не могла возникнуть без той деятельности фотографирования, которой занимались задолго до того, как сконструировать ее»¹⁹.

¹⁸ Lorenz K. Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie. S. 85.

¹⁹ Ibid. S. 88.

Так и человек «конструирует» свой «чистый разум». Задолго до этого он занимается «фотографированием» другими средствами, теми, что доступны и некоторым видам высших животных. По мере развития вычлняются сектора жизненно важной для данного вида информации, развиваются органы, направленные на достаточно быстрое схватывание и запечатление этой информации. Система кодировки информации определяется как набором инстинктивных поведенческих реакций, так и ритуализированными формами поведения, которые основываются на более простых реакциях. «У животных мы можем найти значительно более специальные и гораздо более суженные превращенные формы возможного для них опыта, и мы надеемся, что сможем показать теснейшее функциональное и, вероятно, также причинное родство между этими априори у животных и нашим человеческим априори»²⁰.

Итак, в чем же заключается видосохраняющий смысл априорных форм? В приобретении и систематизации знания. Каждое новое приспособление организма ценно для него прежде всего объемом добавленного знания. «Прибыль знания, которое несет новое приспособление, дает рецепты благодаря дальнейшему «приросту капитала», а именно благодаря увеличению числа выжившего потомства. С возрастанием его численности возрастает и вероятность того, что на долю какого-либо представителя этого потомства выпадает очередное «попадание в яблочко». Стало быть, у всех видов живых существ существует прямая пропорция между прибылью значения и приростом капитала (численности)»²¹.

На второй вопрос о возникновении априорных познавательных форм в истории вида, как подчеркивает К.Лоренц, можно ответить только имея в виду, что от простейших приспособлений самых ранних праорганизмов к научной картине мира мыслящего человека ведет непрерывающийся ряд переходов.

Побуждающей причиной развития является, безусловно, освоение нового пространства жизнедеятельности, в том случае, если старое по какой-либо причине уже не подходит для жизни или оказывается занятым другим видом. В этом суть эволюции, которая хотя и не направлена ни к какой цели, является процессом познания.

²⁰ Lorenz K. Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie. S. 87.

²¹ Lorenz K. Der Abbau des Menschlichen. S. 59.

Приспособленное к различным «нишам» проживания, животное обладает уже различными формами поведения, в связи с этим ему требуется «командный пункт», который будет обрабатывать поступающую информацию и принимать решения о действиях. «Командный пункт» также будет решать, что необходимо предпринять животному, если меняется окружающее пространство. «Командный пункт» — принципиально новый орган, возникающий с той же необходимостью, как и орган, ответственный за геометрию для освоения пространства у человека. «Чем более скромным набором вариантов поведения располагает животное, тем более многосторонние и высокие достижения требуются от центрального органа, который до некоторой степени управляет ими»²².

Какие же достижения познания, по мнению К.Лоренца, предшествовали человеческим формам приспособления? Во-первых, способность к пространственному представлению, или форма видения движения в пространстве и времени. Во-вторых, способность к абстрагированию: «Второе важное достижение, которое наряду с пространственным представлением делает возможным возникновение новой системной функции, понятийного мышления, — это способность к абстрагированию при восприятии образов, без которой мы совсем не могли бы представлять неизменные-в-себе предметы»²³. И третье, очень важное в эволюционном плане достижение человека, — это исследовательское поведение, которое проявляется в практическом интересе к предметам. К.Лоренц полагает, что именно благодаря такому поведению рука, орган осязания, сама стала предметом внешнего мира, активно взаимодействующим с другими предметами. «В этот момент и произошло первое наведение моста от схватывания рукой до схватывания в понятиях»²⁴.

Собственно человеческим изобретением было понятийное мышление и словарный язык, которые — К.Лоренц на этом настаивает — возникли практически одновременно. Новые формы приспособления впервые в истории эволюции создали возможность передавать жизненно важную информацию негенетическим путем. Наследование благоприобретенных качеств поднялось на совершенно новый уровень, необыкновенно увеличило скорость эволюции. Вторым важным след-

²² Lorenz K. *Der Abbau des Menschlichen*. S. 65.

²³ Ibid. S. 67-68.

²⁴ Ibid. S. 68.

ствием была способность к созданию духовных связей внутри животного сообщества, что превратило его в социум, в культурную группу. Начался особый этап формирования органа познания, основы которого были заложены всей предшествующей эволюционной историей.

В ходе ответов на два первых вопроса об «органе познания» практически отпала необходимость раскрывать естественные причины «этого явления». Стоит лишь добавить, что процесс приспособления и в том случае, когда речь идет о животных, и в том случае, когда мы говорим о человеке, это активный процесс. «Не только вещь-в-себе «аффицирует» наши рецепторы, но и наоборот, наши эффекторы «аффицируют», в свою очередь, абсолютную реальность. Действительность происходит от «действовать». То, что являет себя в нашем мире, никоим образом не является только односторонним влиянием на наше переживание, возникающим благодаря тому, что через очки идеальных возможностей опыта реальные внешние вещи воздействуют на нас»²⁵. Изменяется среда, изменяется познающий ее субъект, вид живого приобретает новые черты и новые органы для обустройства своего жизненного пространства.

Для того чтобы иметь какую-то перспективу движения, а также для удовлетворения своего исследовательского интереса, человек вынужден принять некоторые достижения познания как абсолютные, то есть эмпирическую реальность приходилось называть действительностью, вещь-в-себе. Явление отождествлялось с действительностью в рамках каких-либо прикладных наук, что поддерживало общий оптимизм познания и подчеркивало особый статус науки. На самом деле, отношение между явлением и действительностью совершенно такое же, какое обычно «существует между образом и отображаемым предметом, между упрощающей мыслительной моделью и действительным состоянием вещей: отношения более или менее развернутой аналогии»²⁶.

Собственно вопрос об истине — это вопрос о том, насколько велика степень этой аналогии, что вполне поддается исследованию и вполне, как полагает К.Лоренц, возможны суждения о том, большее или меньшее соответствие существует между явлением и действительностью у людей и других живых существ. Так как в ходе преодоления

²⁵ Lorenz K. Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie. S. 89.

²⁶ Ibid.

противоречия — конфликта с миром-в-себе сущего — человек получает новые органы приспособления, то успешность применения их является критерием важности суждений об этом мире. «Особенность этих органических «вместилищ» в том, что они произошли из реальных, природных взаимозависимостей, в связи с теми свойствами и качествами, которые присущи вещи-в-себе. Они приспособлены к этим качествам и свойствам — достаточным в практическом отношении образом — но никак не абсолютно...»²⁷.

Все наши когнитивные функции, все наше знание, все науки, претендующие на абсолютность, на самом деле лишь гипотезы. «Подобно тому, как грубый растр, посредством которого делаются изображения в наших ежедневных газетах, допускает при поверхностном рассмотрении получить удовлетворительное и передающее положение вещей изображение, но не допускает более точного рассматривания, скажем, с помощью лупы, так и те воспроизведения мира, которые дают наши формы созерцания и категории, не срабатывают, как только от них начинают требовать — как, например, в волновой механике и атомной физике — несколько более точного изображения их предмета»²⁸.

Вся информация, которую человек добывает из эмпирической реальности, на самом деле только рабочая гипотеза, если принимать во внимание его внутреннюю природу. Эта рабочая гипотеза — необходимая система разрешения конфликта человека со средой, к которой он должен приспособиться. Априорные формы, все врожденные структуры духа также не являются абсолютными, это определяется тем, что они являются формами приспособления. Они «необходимы нам, как рабочие гипотезы в конфликте-противоречии нашего вида с абсолютной реальностью его жизненного пространства. Так выясняется и в высшей степени парадоксальный для всякой другой интерпретации факт, что закономерности «чистого разума» не срабатывают в современной теоретической науке сплошь и рядом, но вполне были пригодны и пригодны ныне в биологически-практических перипетиях борьбы за сохранение вида»²⁹.

²⁷ Lorenz K. Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie S. 89.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid. S. 90.

Поэтому К.Лоренц считает, что математика — это просто орган, орган для количественного определения внешних вещей. Соответственно, проблема априорности в отношении к математическому знанию — это вопрос о внутренних закономерностях функционирования органа количественного определения, а также о механизме его развития. С позиций эволюционного учения этот орган не более абсолютен, чем рука или нога.

Если рассудок биолог рассматривает как органическую функцию, то для него вполне очевиден вывод: «Наши, существующие до всякого индивидуального опыта формы созерцания и категории приспособлены... к внешнему миру по тем же самым причинам, по которым копыто лошади еще до ее рождения приспособлено к почве степей, а плавник рыбы, еще до того, как она вылупится из икринки, приспособлен к воде»³⁰.

Лоренц подчеркивает, что величие Канта как раз и заключается в том, что он вводит понятие априорного, характеризуя познавательные структуры, в отличие от тех философов, которые выводят их из предшествующего опыта. Последнее столь же нелепо, как, например, объяснять результатами опыта рыбы строение ее плавников.

С этой точки зрения и категория причинности тоже есть форма биологического приспособления рода. Она есть функция некоего органа, приспособленного для схватывания реальности в ее целостности.

Совершенно очевидно, что вопросы ребенка «почему?» априори предполагают наличие у него еще до опыта логики, которая предшествует всякому познавательному опыту. Сознывая спорность этого тезиса, К.Лоренц развивает его. Он утверждает, что нам только кажется, будто причинно-следственная связь возникает из опыта благодаря разуму и свободной воле (это относится и к другим формам упорядочивания реальности в ходе освоения мира). На самом деле эти априорные формы приспособления существуют не осознаваясь до того момента, когда наступает необходимость их применения. В этот момент акт осознания их ошибочно принимается за их создание в опыте и на основе опыта.

Затем, по миновании необходимости, опыт вновь возвращается в сокровищницу видового опыта человечества, богатства которой создаются веками его эволюционной истории. Приспособленность априорных форм дала человеку возможность дойти до тех вершин интеллектуального развития, которые существуют сегодня.

³⁰ Lorenz K. Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie. S. 86.

Как видим, К.Лоренц не может представить себе решения проблем теории познания иначе, чем в рамках философско-биологического подхода. Что касается проблемы социальной философии, то в том виде, как она представлена у К. Лоренца, — это развитие социальной этологии, ориентированной на понимание человека как биологического вида и спасение его от вымирания.

Принципиальная биологизация общественной жизни по К.Лоренцу сводится к тому, что человечество не рассматривается как особый проект творения, в духе Библии. Это — биологический вид, ведущий коллективный образ жизни наряду с сообществами животных — с пчелами, муравьями, птичьими стаями и т.п. Лоренц изучает сообщество животных, чтобы ответить на вопрос: «Что такое человеческое общество?». Этология, как «биология поведения», предполагает, что «социальные регуляции», то есть инстинкты, регулирующие жизнь сообщества организмов, принципиально общи у животных и у человека. К.Лоренца и Н.Тинбергена «социобиологи называют своими предшественниками в изучении проблемы социального и биологического, а их труды — теоретическим фундаментом социо-биологических концепций»³¹.

Сравнительный анализ «социальных регуляций» у животных и у человека позволяет им увидеть в человеке то, что ранее было открыто у животных — в сфере «мотивации, отношений между родителями и детенышами, раннего научения, эволюции поведения и критериев поведения, классифицированных в соответствии с видами животных»³².

К.Лоренц и его единомышленники считают, что биологические функции, свойственные и другим видам, у человека развиты много сильнее, чем принято полагать. Несмотря на интеграцию в понятийное мышление, они не исчезают. «Проявление любопытства — важнейшее жизнеспасающее проявление крысы. Человек еще любознательнее. Оптическое восприятие целостных образов — важнейшее достижение некоторых птиц, но человек превосходит их в этом...»³³.

³¹ Карпинская Р.С., Никольский С.А. Социобиология: критический анализ. М., 1988. С. 31.

³² Холличер В. Человек и агрессия. С. 102.

³³ Lorenz K. Der Abbau des Menschlichen. S. 70.

К.Лоренц считает, что человеческая культура — это живая система со всеми свойствами таковой, вплоть до способности умереть. При этом он подчеркивает, что клинический врачебный взгляд, с которым он исследует культуры, не имеет ничего общего с абстрактным фатализмом О.Шпенглера. Исследование любой культуры должно осуществляться по тем же законам, что и исследование живого вида в биологии. Соревнование культур — это условие развития каждой из них и причина тех высот интеллектуального развития, которых достиг человеческий род. Усугубление национальных черт — свидетельство высокой приспособленности человека как вида. При всей интенсивности развития любой культуры, мера изменений ограничена, как и уровень мутации. В противном случае мутация из условия сохранения вида стала бы причиной его гибели.

Если в рамках одной культуры образуются новые этнические группы, происходят патологические изменения — «квазивидообразования»: малые группы становятся враждебными к другим представителям своего вида лишь на основании принадлежности к особой группе. «Эрик Эрикссон был первым, кто указал на подобие, существующее между разветвлениями дерева происхождения видов и дерева исторического развития культуры. Он употребил удачный термин — «квазивидообразование». Культурные группы взаимодействуют друг с другом, как различные, но близкородственные виды животных. Следует особо подчеркнуть это близкое родство, потому что ни в одном из известных нам случаев две человеческие культуры в их историческом развитии не удалялись друг от друга настолько, что не могли бы составить друг другу конкуренцию, существовать в одном и том же жизненном пространстве, как к примеру два близкородственных вида уток: широконоска и кряква»¹⁴.

При этом К.Лоренц подчеркивает, что конкуренция между культурами влияет на них благотворно, но конкуренция между отдельными людьми благотворна только в очень узких пределах. «Соперники, конкурирующие друг с другом, с помощью специализированных морфологических структур способствуют интенсивному образованию признаков до такого уровня, на котором положительные противодействия уже доходят до предела, а искаженные образования вступают в конфликт с другими факторами отбора. Панты оленя и маховое крыло аргу-

¹⁴ Lorenz K. Der Abbau des Menschlichen. S. 72-73.

са нужны их носителям только в соревновании с их товарищами по роду. Они подвержены наиболее сильному влиянию отбора. Лишенный их индивид не имеет шансов не продолжение рода. Аналогичное вредное воздействие, подобное внутривидовому отбору, оказывает конкуренция людей внутри культуры»³⁵. Иначе говоря, несмотря на некоторую биологическую предрасположенность к конкуренции в борьбе за существование, люди склонны скорее к сосуществованию, чем к войне друг с другом. Когда говорят, что люди уподобляются животным, то имеют обычно в виду, что они проявляют друг к другу «волчью злобу». Это неверно. К.Лоренц подчеркивает, что такая немотивированная злобность — свидетельство разрегулированности видовосохраняющих механизмов.

В нашей критической литературе делался вывод, что в книге «Агрессия» К.Лоренц узаконивает как раз «волчьи» отношения между людьми, оправдывая все возможные формы агрессии и даже призывая к ней. Поэтому даже поздняя его работа «Восемь смертных грехов цивилизованного человечества» трактуется в одной из статей как продолжение темы агрессии и чуть ли ни призыв к войне: «Единственное возражение против войны у К.Лоренца заключается в том, что она теперь перестала быть «функциональной», так как наличие ядерного оружия превратило войну в форму самоубийства. Но по природе своей человек в его концепции не склонен к активным действиям в пользу мира»³⁶. На самом деле при более глубоком изучении идей К.Лоренца становится ясно: он, скорее, стремится обеспечить мировое сосуществование людей как представителей одного вида — народа. Объясняя же естественные биологические причины поведения различных народов как видов, он хочет предотвратить военные столкновения между ними. Все его работы полны примеров из жизни животных, которые свидетельствуют: несмотря на взаимные формы устрашения, животные одного вида никогда не убивают друг друга.

Изобретение же ядерного оружия — это один из смертных грехов цивилизованного человечества, свидетельство тяжелейшей патологии, отклонение от «здорового» биологического поведения. Полный список его грехов, по Лоренцу, выглядит так.

³⁵ Lorenz K. Der Abbau des Menschlichen. S. 88.

³⁶ Федосеев П.Н. Проблема социального и биологического в философии и социологии // Биологическое и социальное в развитии человека: Сб. М., 1977. С. 11.

Грех первый — перенаселение Земли. Признаком современной цивилизации являются огромные города. Нет ничего более чуждого для биологических организмов одного вида, чем такое огромное скопление на небольшой площади. Поэтому современный человек чувствует себя в урбанизированной среде совершенно незащищенным: вместо естественного, по биологическим понятиям, комфорта «своей» среды он получает чрезвычайно угрожающее окружение в силу чрезмерной скученности на ограниченной территории организмов его вида. В результате срабатывают инстинктивные механизмы и «родное» окружение кажется чуждым и полным опасности. Это и делает жителя большого города столь недоверчивым, замкнутым, а иногда и агрессивным.

Обилие контактов с себе подобными — по биологическим меркам! — приводит к тому, что человек изобретает изощренные способы, чтобы отгородиться от них. Трудно требовать, чтобы при таком количестве возможных встреч, по большей части случайных и нежелательных, сохранялись бы естественные дружелюбие и внимательность друг к другу, присущие человеку. Чем реже контакты, требующие от человека проявления внимания к ближнему, тем разумнее и теплее отношения людей.

Житель огромного города с досадой, а иногда и со страхом, воспринимает приход нежданного гостя. К.Лоренц приводит такой пример: «У меня в гостях была супружеская чета — американцы из штата Висконсин, профессионально занимающиеся защитой природы, дом которых стоит в полном уединении в лесу. Когда мы сели вечером ужинать, зазвонил дверной звонок и я сердито воскликнул: «Кого это там опять принесло?» Невозможно было более шокировать моих гостей, даже позволив какую-нибудь непристойность. То, что на звонок в дверь можно отреагировать как-то иначе, чем проявив радость, для них было просто скандалом»³⁷.

Совсем по-другому встречают чужаков в «глубинке», в удаленных на сотни километров от больших дорог деревнях и хуторах. Искренний интерес к другому представителю своего вида, даже ранее незнакомому, там проявляется настолько непосредственно, что гость из «городских» чувствует себя неловко, не умея тем же ответить на радушие хозяев.

³⁷ Lorenz K. Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. München; Zürich, 1984. S. 20.

Перенаселенность Земли серьезно усугубляет внутривидовую агрессивность человека, что совершенно естественно, «биологично»! Очень многие опыты на животных показали, что скучивание повышает внутривидовую агрессию. «Тот, кто вообще еще хочет испытывать сердечные и теплые чувства к своим ближним, вынужден концентрировать их на более узком круге своих друзей — ведь если мы не можем устроить так, что будем в состоянии любить всех людей, будет верно и этично принять за правило такое ограничение. Таким образом, мы вынуждены делать выбор, то есть «держаться на расстоянии» некоторых других людей, которые, разумеется, тоже вполне достойны нашей дружбы»³⁸.

Грех второй — загрязнение окружающей среды. Известно, что живая природа существует в виде биоценозов. Это взаимосвязанные системы, в которых достаточно, скажем, уничтожить всего один вид растения, чтобы вызвать гибель нескольких видов животных, различных по уровню развития. Никогда еще хозяйственная деятельность человека не приводила к столь страшным последствиям. «Крестьянин всегда знал то, что забывает современный человек: основы жизни, раз подорванные, восстановить невозможно»³⁹. Утверждая это, К.Лоренц сетует на исчезновение органичных форм ведения хозяйства, которые, по его мнению, с крестьянской мудростью — «Не повредить бы природе!» — были ориентированы на «оживление» человека как вида в естественные биоценозы. Сегодняшний размах хозяйствования полностью игнорирует уникальные особенности данной местности. Он представляет собой «биологическое неразумное», неспособное к «оживлению» в природу, провоцируя борьбу с ней. Гибель окружающей среды опасна не только прямыми последствиями: болезнями, голодом, увеличением числа патологий. Она приведет еще и к гибели человеческого духа — ведь красота природы питает культуру. Эстетические переживания, которые вызывает у нас живая природа, ничто не сможет нам заменить, как и возможность эстетического совершенствования, связанного с любованием природой.

Красота природы заменена в промышленных районах и городах урбанистической цивилизацией, принципы которой — удобство и целесообразность. Красота неэкономична, непрактична, невыгодна, антиутилитарна. Теперь для того, чтобы почувствовать себя в есте-

³⁸ Lorenz K. Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. S. 21.

³⁹ Ibid. S. 27.

ственной среде, человеку необходимо куда-то выезжать. Естественная радость от красоты природы становится экзотическим блюдом, редкостью.

Тотальное равнодушие к красоте живой природы, быстро распространяющееся сегодня, — это, как считает К.Лоренц, болезнь духа, тревожный симптом кризиса цивилизации.

Для «зеленой» философии свойственно особое отношение к красоте природы, в чем проявляется родственность экологического философствования в понимании прекрасного немецкой «философии жизни» и романтизму. Красота оказывается символом могущества Жизни, свидетельством способности к саморазвитию и творчеству.

Грех третий — бега человечества наперегонки с самим собой. Современное человечество постоянно пребывает в состоянии лихорадочной гонки. Оно непрерывно соревнуется, состязается, борется со всем, забыв о том, что состязательность — это средство для достижения цели, но не сама цель. К.Лоренц считает, что естественной целью всякого биологического вида является продолжение существования.

Стало быть, первоочередное значение для человека, по логике биолога, должны иметь здоровье, жизнь — естественные ценности. Но именно их-то цивилизованный человек приносит в жертву, чтобы достичь успеха в бессмысленных состязаниях. Цель принесена в жертву средствам, что есть биологический абсурд. Это вполне передает каламбур: цель жизни — стать человеком «со средствами», что есть мерило успеха.

Отныне человек со средствами должен всем показывать свою «успешность», поэтому, например, для путешествия всегда избирает наиболее опасный путь передвижения — самолет, хотя сознает, что при этом гораздо больше рискует жизнью, чем передвигаясь по земле. В свою очередь, каждая автомобильная компания стремится изобрести и выпустить автомобиль, который будет ездить с еще большей скоростью, чем предыдущие модели. Для него понадобятся еще более широкие улицы, а мощь мотора сделает новую машину еще более опасной. Таков лишь один пример, иллюстрирующий абсурд этих бессмысленных гонок с риском для жизни. А их можно привести много.

Современный человек постоянно боится не успеть в погоне за средствами, боится сделать неправильный выбор на крутом повороте судьбы, «сесть не в тот поезд». Это порождает болезни цивилизации — стресс, инфаркт, неврозы. Боязнь опоздать у цивилизованного чело-

века отравляет ему существование, заставляет искать «ниши безопасности». Часто таким убежищем оказывается уютное кресло перед телевизором. Пребывание в нем человек отныне предпочитает общению с другими людьми, даже с собственными детьми. Еще одним проявлением видовой патологии является жажда роскоши, свойственная современному человеку погоня за модой, не имеющие ровно никаких биологических оснований.

Грех четвертый — тепловая смерть чувств. К.Лоренц, ссылаясь на исследования И.П.Павлова, говорит, что выработка условных рефлексов у высших животных лучше всего проходит при наличии двух видов раздражителей: один вызывает удовольствие, другой — неудовольствие. «Возникает вопрос — почему филогенетически разворачивающаяся программа аппарата, влияющая на эту форму обучения, предполагает наличие двух видов воздействия раздражителей, а не одного — ведь это было бы в два раза проще? На этот вопрос уже давались различные ответы. Более всего напрашивается такой: эффективность процесса обучения становится в два раза большей, если организм в состоянии сделать осмысленные выводы не только из успеха или из неудачи, но и из того и другого одновременно»⁴⁰.

Ныне же, с помощью фармакологии, косметики, пищевой и тому подобных индустрий, человечество научилось полностью снимать всякого рода негативные переживания и ощущения. Биполярность раздражителей, как важный эволюционный фактор, сходит на нет. Перестав ощущать боль, заглушенную лекарствами, организм современного человека утрачивает индикатор состояния здоровья. Если раньше человек ощущал недомогания и знал, что следует отдохнуть, то теперь яркого цвета таблетка в красивой упаковке, приятная на вкус, позволяет жить на износ, приводя к ранним инфарктам.

Перестав чувствовать боль, человек перестает ощущать и блаженство. Постоянное стремление к наслаждению ведет к потере радости. Почему? Радость, подчеркивает К.Лоренц, это внешнее удовольствие. «...Слово «радость», как понятие, у Фрейда не встречается. Он признает наслаждение, но не радость... Когда ты пролив семь потов и устав до беспометства, ободрав пальцы, поднялся на труднодоступную вершину, с перспективой вскоре испытать еще большие тяготы при спуске, то это, вероятнее всего, не наслаждение, а самая высшая ра-

⁴⁰ *Lorenz K. Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. S. 39.*

дость, которую только можно помыслить. Наслаждение, пожалуй, можно пережить, не платя за него преодолением неприятных тягот чистого труда»⁴¹.

С исчезновением больших неудобств и тягот жизни исчезает и великая радость. Существование человека стало монотонным, скучным и чересчур благополучным. В результате современный человек пытается возместить отсутствие сильных переживаний большими их количествами.

Критика такого рода и воспевание «радостей чистого труда», требование ограничиться малым как раз и свидетельствуют о продолжении традиций стоицизма, о которых говорилось ранее. Это совпадает с общей тенденцией сегодняшней экологической философии — призывать скорее к ограничению потребностей, чем к их изменению. Тогда экономия тепла в жилище обернется гектарами сохраненного леса.

Однако человек постоянно ищет новых впечатлений и новых ощущений, полагая, что все дело в объеме удовольствий и скорости их получения. Индустрия, заинтересованная в скором сбыте, всячески поддерживает такое потребительство. В результате человек отучается ставить перед собой и преследовать «великую цель»⁴². «Потребность, ориентированная на немедленное удовлетворение, приводит в области сексуального поведения к наиболее вредным последствиям. С утратой способности преследовать дальнюю цель исчезает утонченность поиска и выбора пары»⁴³. Можно сказать, что это ведет к неверному подбору пар и даже, в итоге, к вырождению человечества.

«Смерть эмоций от охлаждения» грозит наступить и в сфере наших отношений с близкими и с друзьями, в сфере отношений между родителями и детьми. Сегодня почему-то предполагается, что дружба — это сплошной праздник, а любовь — лишь блаженство. Отрицательные эмоции, необходимость трудиться над упрочением дружбы и любви опять-таки отбрасываются в духе общества потребительского счастья. Между тем, охранявшиеся прежде традициями ритуалы, связанные с дружбой и с любовью, являлись выражением биологической мудрости рода человеческого.

⁴¹ Lorenz K. Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. S 46.

⁴² Ibid. S. 45.

⁴³ Ibidem.

Признаком изнеженности современного человека и монотонности его существования является растущее число самоубийств среди молодежи. Однако те, чьи суицидные попытки оказались неудачными, пережили тяжелые времена и в результате по-настоящему поняли великую радость жизни. Они становятся счастливейшими людьми, как и те, кто выжил после тяжелых операций.

Такой метод контрастов характерен для работ и К.Лоренца. Нагнетание им ужаса экологической катастрофы, чернота красок как раз и призваны оттенить великое счастье жизни в гармонии с природой.

Грех пятый — генетический упадок. Вид, у которого наблюдаются генные нарушения, обречен на вырождение. Если биолог видит признаки таких нарушений у человечества, он должен во весь голос сказать, что они могут обречь человеческий род на исчезновение с лица Земли.

Какие это признаки? В первую очередь — инфантилизм современной молодежи, который является прямым следствием того, что в современном обществе нет возможности для реального отбора. Тотальное распространение демократических форм приводит к тому, что к каждому члену общества закон, образование, медицина, индустрия развлечений относятся как к некоему усредненному субъекту, в конечном счете делая его таковым. Таким образом, бессмысленность гонки, как самоцель, дополняется отсутствием здоровой внутривидовой состязательности.

Генетический упадок проявляется и в росте преступности. К.Лоренц говорит, что есть некое «природное право» — врожденные формы поведения и естественное стремление привести к порядку тех, кто отклоняется от них. Такое отклонение нас «возмущает», и «самый кроткий из людей реагирует прямым физическим вмешательством, увидев, что избивают ребенка или насилюют женщину»⁴⁴.

Если же кто-то решается на поступок, идущий вразрез с образцами поведения, сформировавшимися у данного биологического вида, — это свидетельство генных нарушений. Если же закон, в свою очередь, недостаточно эффективен в отношении асоциальных элементов, то естественный механизм избавления данного вида от угрожающих ему, больных особей будет угасать и дальше.

⁴⁴ Lorenz K. Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. S. 52-53.

В экологической философии значительное место уделяется рассмотрению проблемы права в дочеловеческих формах развития. Если для не-биологического философа очевиден однозначный ответ: в мире природы нет понятия о правах и нормах, то для австрийской «зеленой философии» это не аксиома, что, впрочем, можно сказать и о дискуссиях в рамках экзотики. Эти дискуссии связаны с вопросом о том, какими «правами» обладает природа и что по отношению к ней обязан сделать человек. Наиболее наглядным доказательством исключительно человеческой заслуги в деле формирования норм является апелляция к неперменной «сказанности» и даже, более того, «объявленности» всякой нормы. Для этого эволюция, говоря понятиями неовитализма, должна была создать «словарный язык». Будучи сказанной, норма создает тем самым предлагаемые обстоятельства, в которых должен поступать человек, — его права и обязанности. Или, иначе говоря, создается ситуация выбора, предполагающая определенную ответственность за его совершение. До этого нормы поведения не являются нормами в чистом виде, это лишь модели поведения более вариативные, закрепленные посредством биологических механизмов.

Конечно, признает К.Лоренц, иногда естественное правовое чувство оказывается направленным не на истинных преступников. Ведь речь идет об инстинкте. Порой объектом возмездия может оказаться целая этническая группа, другая культура. Однако нельзя на этом основании допускать угнетения такого естественного правового чувства. Надо давать себе отчет в том, что чересчур мягкие меры объективно способствуют этому. Лоренц приводит несколько примеров из криминальной хроники и подчеркивает, что в описанных случаях мягкость мер наказания привела к новым убийствам. То есть те меры, которые срабатывали в ста случаях, потерпели крах в сто первом, а это стоило жизни невинным людям. Вывод К.Лоренца все тот же: в противоположность лозунгу, утвердившемуся в Европе со времен французской революции, равенство — абсурд с точки зрения биологии, именно в силу различности набора генов у людей. Это подтверждается множеством примеров, которые доказывают, что ни к одному человеку нельзя подходить, как к «чистой доске», ни в одной из сфер социальной жизни. Всегда проявляются результаты селекционного отбора прошлых поколений, которые чаще всего игнорируются ультрадемократическими идеологиями.

Молодой человек, родившись, оказывается ныне в обществе, где царит культ посредственности. Ему не надо бороться в этом обществе, где идеология равенства, оправдывающая насильственное уравнивание, делает внутривидовую конкуренцию бессмысленной. Но человек остается биологическим видом, и в сфере его жизни законы отбора властвуют неумолимо — правда, теперь уже в извращенной патологической форме.

Молодежь образует враждующие группировки, которые, сталкиваясь друг с другом, восстанавливают ситуацию межвидовой конкуренции. Но теперь по содержанию своему она уже не является благотворной для человека как вида. Наоборот, она может привести к вырождению.

Грех шестой — разрыв с традициями. Вся идеология Просвещения и технократии, по мнению К.Лоренца, начинала с того, что проклинала традиции, как предрассудки. Однако отказ от традиций приносит человеку вред даже на уровне биологии. К.Лоренц пишет: «Кумулирующие традиции, которые лежат в основе развития всех культур, опираются на существенно новые достижения, которых не было ни у одного вида животных — прежде всего на понятийное мышление и словесный язык, которые позволяют образовывать свободные символы и, тем самым, открывают человеку возможности для распространения и передачи индивидуально приобретенного знания»⁴⁵.

Благодаря таким дарованиям человека достигнутое одним стремительно становится достоянием всех. Развитие культуры происходит так стремительно, что ослабляется действие закона отбора ценной информации, свойственного для всего мира живых организмов: выбор наиболее ценного для жизни после основательнейшей проверки. Качество такого отбора у человека из-за крайней поспешности сильно страдает. К тому же человек все успешнее избегает прямых воздействий факторов отбора. Это значит, проще говоря, что жертвы ложного выбора остаются жить и последствия их ошибки сглаживаются, а, значит, ошибка вполне может и повториться. Поэтому увеличивается культурный балласт лишнего и даже вредного.

Однако, в целом можно сказать, что часто все сформировавшееся в ходе культурного отбора имеет некоторую ценность для культуры. Закрепление всего ценного в традициях крайне важно. Традиции —

⁴⁵ Lorenz K. Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. S. 68.

это скелет культуры, основные ориентиры поведения для каждого нового поколения. Современное общество, как правило, возмущается консервативностью традиций, хотя именно она-то и есть основа жизнеспособности культуры: «...Наивысшая консервативность в сохранении однажды испробованного принадлежит к жизненно необходимым качествам аппарата, на долю которого в развитии культуры выпадает задача, аналогичная той, которую выполняют гены в развитии вида»⁴⁶.

Оценить все значение какой-либо традиции, пусть даже самой странной, пусть даже кажущейся основанной на суеверии, просто смешной, невозможно. Невозможно потому, что мы судим о ней с точки зрения разума, а она продиктована биологией, эволюцией, жизнью, которая не всегда вполне постижима для разума. Система традиций очень сложна, и без специальных исследований трудно предсказать, к чему может привести удаление одного из элементов: «Заблуждение, относительно того, что только рациональное постижимое или даже научно доказуемое относится к твердому багажу знаний человечества, пагубно. Оно ведет «просвещенную наукой» молодежь к тому, чтобы она выбросила за борт огромные сокровища знаний и истин, которые содержатся в традициях каждой старой культуры и в учениях великих мировых религий»⁴⁷.

Если для К.Лоренца традиции — генофонд культуры, то естественно, что всякая модернизация культуры подобна вмешательству в генные структуры. В техноморфной биологии это объявляется сегодня великим достижением. Но К.Лоренц считает, что и генная инженерия, и культурная инженерия могут иметь труднопредсказуемые последствия.

Тем не менее, по мнению К.Лоренца, современная молодежь совершенно некритично воспринимает просветительскую идеологию и слепо верит в то, что ценность дедовских и отцовских традиций утрачена.

Однако здесь крайне необходима мера, поскольку отвержение старых идеалов молодым человеком, вступившим в стадию полового созревания, «биологически нормально»: «Иллюстрация этого принципа — линька рака, которому приходится сбрасывать свой панцирь —

⁴⁶ Lorenz K. Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. S. 69.

⁴⁷ Ibid. S. 70.

внешний скелет, чтобы смог вырасти больший по размерам»⁴⁸. Так и молодой человек сбрасывает с себя старые традиции, но только для того, чтобы потом вернуться к ним с новым багажом опыта и прочувствовать их ценность. Современный же молодой человек относится к традициям своих родителей с противоположной ненавистью, похожей на национальную вражду — как будто старшее поколение относится к чуждой этнической группе. Принято считать, что всевозможные молодежные движения создаются с различными, в том числе и политическими, целями. Однако биологический взгляд на них, к которому призывает К.Лоренц, обнаруживает единую причину всех этих разнородных течений — отношение к родителям как к чуждой этнической группе. Наглядное свидетельство тому — совершенно иная молодежная мода в одежде. Такое демонстративное подчеркивание своей «инаковости» среди представителей различных этнических групп можно наблюдать лишь в тех районах, где разные этнические группы вынуждены проживать вместе: «В средней Европе давно исчезли характерные для той или иной местности крестьянские костюмы, только в Венгрии они сохранились — там, где тесно соседствуют венгерские и словацкие деревни»⁴⁹. Надо отметить, что обособление в одежде у молодежи происходит не только от родителей, но и от других молодежных группировок. Псевдонационалистический характер ненависти, как подчеркивает К.Лоренц, проявляется сегодня и в том, что родительские стереотипы поведения не просто игнорируются. Молодежь внимательно наблюдает за ними, чтобы выработать свои, зеркально противоположные. Псевдонационализм молодежи по отношению к старшему поколению объясняет даже непостижимые, кажется, парадоксы в молодежном движении: например, обвинение Г.Маркузе, идеолога левачества, студентами-леваками в том, что он агент ЦРУ. Все дело в том, что Г.Маркузе принадлежал к старшему поколению.

К.Лоренц сетует, что сегодня вместе с идеалами отцов уходят в прошлое обычаи, происходит забвение национальных корней. Взамен идет заимствование чуждых этнических символов, которые при этом утрачивают свой первоначальный смысл. Пример тому — обращение молодежи к африканской и латиноамериканской культуре, что проявляется в моде, музыке, имидже. В результате такой утраты традиций старшего поколения «отцами», «наставниками» становятся киногерои, поп-звезды и т.п.

⁴⁸ Lorenz K. Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. S. 72.

⁴⁹ Lorenz K. Der Abbau des Menschlichen. S. 74.

Что является причиной нарушения механизмов внутривидовой регуляции? По мнению К.Лоренца, вся система технократического и потребительского общества, которая заставляет современного человека жить в погоне за деньгами. В результате отец для молодого человека — это только добытчик средств для жизни. Авторитет его определяется исключительно заработком, коли ценность его, как носителя традиций, отвергнута. Поэтому миллионеры-кинозвезды, рок-идолы и т.п. кажутся гораздо «успешнее» собственных родителей.

Опыт прошлых поколений, подчеркивает К.Лоренц, не может быть усвоен благодаря чистому морализаторству и абстрактным декларациям. Накопленное ценное должно быть продемонстрировано отцом ребенку в общем для них деле — так же, как, скажем, хищник показывает детенышу приемы охоты.

Призыв «прожить» мораль, наглядно проверить, то есть наполнить смыслом, очевидно показывает близость позиций К.Лоренца традиции «философии жизни». Абстрактная мораль не принимается молодежью, если родители не демонстрируют ее применимость в конкретных жизненных условиях.

Однако для современных родителей характерно стремление избежать общения с детьми, поскольку перенаселенность в городах вызывает потребность в одиночестве, даже столь противоестественном. В общем, утрата традиций есть следствие всех предыдущих «грехов».

Отсутствие преемственности — это признак умирающей культуры, полагает К.Лоренц. Отец, старшие в семье должны обладать для ребенка непререкаемым авторитетом. Однако нынешние семьи выращивают маленьких себялюбцев и домашних тиранов. Стоит ли удивляться, что опыт поколений остается невостребованным.

Грех седьмой — подвластность доктринам. Сегодняшнее цивилизованное человечество совершенно некритично воспринимает пропагандируемые идеи, попадает под власть идеологической «моды». Смена доктрины в ходе истории, по мнению К.Лоренца, естественна и биологически необходима, поскольку всякое достижение предыдущих поколений постепенно утрачивает первоначальное значение, превращается в мертвый ритуал. Дело, однако, в том, что отбросив старые суеверия, технократическая цивилизация охотно поддается вновь возникающим идеологиям, самой опасной из которых К.Лоренц считает псевдодемократическую.

К.Лоренц подробно останавливается на истоках возникновения бихевиористского взгляда на психологию человека. Он полагает, что именно бихевиоризм распространил механистичный взгляд на сложные психические процессы и вызвал к жизни технологию манипулирования массовым сознанием в духе псевдодемократической доктрины. Психология Вундта, соединенная с учением Павлова о рефлексах, сформировала — сначала в научном мире, а потом и в общественном сознании — мнение, согласно которому рефлексы есть атомы, из которых строится все, даже самые сложные нервные процессы. Сами по себе открытия этих ученых не сыграли бы такой роли в технократическом обществе, не будь сама идея очень удобной «в применении к человеку: они рассеивают всякую озабоченность, связанную с существованием в человеке инстинктивных и подсознательных побуждений...»⁵⁰. Бихевиоризм отлично согласуется с псевдодемократической идеологией — согласно ему, можно вырастить человека для общего блага, для общественной пользы. Как ученый-химик аксиоматично допускает, что берет для опыта дистиллированную воду, так технологическое общество уверено в том, что берет для педагогического процесса «дистиллированное» сознание, «*tabula rasa*». «К факторам, которые стабилизируют технократическую систему, относится доктрина об абсолютном равенстве всех людей, ...заблуждение, что человек рождается как чистая доска, а именно, что личность определяется в ходе обучения»⁵¹. Это свидетельствует, как подчеркивает К.Лоренц, о полном игнорировании биологической сущности человека. Псевдодемократическая доктрина настолько проникла в общественное сознание, что идея невозможности полного совпадения генетических программ звучит сейчас столь же крамольно, как идея гелиоцентризма в Средневековье.

Казалось бы, философа в исследовании этого проявления целеполагающей установки техноморфного сознания должна волновать традиционная этическая проблема о возможности использования человека как средства. Но К.Лоренц диагностирует «болезнь живого», поэтому он обращает внимание на биологические последствия псевдодемократической доктрины. Из постулирования равенства неизбежно и закономерно следует понятие массы, которое совершенно противоре-

⁵⁰ Lorenz K. Die acht Todstünden der zivilisierten Menschheit. S. 93.

⁵¹ Lorenz K. Der Abbau des Menschlichen. S. 211.

чит основным принципам эволюции. В массе исключена борьба за существование, невозможна здоровая конкуренция видов, невозможно творчество эволюции.

Изгоняются своеобразие и неповторимость. Действуя массой, общество ощущает безответственность уже не только в рамках индивидуального сознания, но провозглашая ее государственной политикой.

Масса легко решается на шаги, которые никогда не сделал бы замкнутый вид в эволюционном развитии, на шаги, которые представляются невозможными для индивида. Если индивид, следуя убеждению в прогрессивности происходящего, лишается творческой свободы, то общество, отождествленное с массой, полностью лишается чувства ответственности.

Сливаясь с массой, человек изменяет свой нравственный генофонд, искажаются выработанные веками символы рода: понятия добра, зла, блага, сословной чести и т.п. Симптомы мировой нравственной болезни у нас перед глазами, один из них — безнравственное отношение к природе, окружающей человека.

Убеждение в возможности как угодно формировать, «лепить» индивида в каких-то высших целях рождает различные варианты тоталитарных режимов. К.Лоренц, будучи биологом, говорит, что технократическое государство не воспитывает, а дрессирует подданных. Исследованию форм дрессировки технократической системой философ уделяет значительное внимание, сравнивая фашистские режимы, приводя в качестве примера начальный период развития Советского Союза, социалистического Китая и др. При этом он говорит, по сути, о двух государствах: одно, построенное на консервативных принципах, он считает закономерным продуктом эволюции, а в «псевдodemократическом» государстве видит силу, чуждую живому вообще, симптом смертельной болезни человечества.

Распространению массовых доктрин содействует не только политическая власть, но и «власть четвертая» — средства массовой информации, особенно медиум толпы — телевидение. Телевидение диктует вкусы во всех сферах жизни, начиная с политической и кончая самыми интимными. К.Лоренц весьма критично описывает свободы западного общества, подчеркивая, что реклама безудержного потребительства столь же навязчива и всепроникающа, как и «красные лозунги» в странах восточного блока.

Было бы, однако, большим упущением не назвать еще одну крайне влиятельную идеологию в «цивилизованном» обществе — идеологию Всемогущей Науки. Это новое божество техноморфной цивилизации, подчеркивает К.Лоренц, всегда призывается в свидетели, когда про-талкивают какую-либо гипотезу, еще не проверенную экспериментально. То, что гипотеза научна, значит для толпы и общественного мнения, что она уже проверена и заслуживает доверия. Повторяясь в средствах массовой информации регулярно, она становится расхожей идеологической доктриной.

Человечество настолько послушно своим манипуляторам, что теряет разум и способность рассуждать здраво. Иначе ни один из опасных для жизни проектов не был бы осуществлен. Тем не менее, под уговоры средств массовой информации продолжается губительный процесс самоубийства.

В критике средств массовой информации, подвластности человечества идеологиям К.Лоренц, противореча своим призывам не полагаться во всем на разум, а слушаться чувств, апеллирует к здравому смыслу и разуму. Можно предположить, что у цивилизованного человека эмоциональная сфера неразвита или патологически нарушена, поэтому в этой ситуации должен выручать здравый смысл.

Грех восьмой — производство ядерного оружия. Самый верный путь человечества к самоубийству — производство ядерного оружия. Об этом грехе К.Лоренц пишет меньше всего: во-первых, он наиболее очевиден, во-вторых, преодолеть его проще всего — нужно только перестать производить опасное оружие. Что же касается остальных грехов, то пути избавления от них не вполне ясны и самому «проповеднику покаяния», как любит называть К.Лоренца австрийская пресса.

Такова страшная картина грехопадения человечества, нарисованная К.Лоренцом. Из его «зеленой» философии и анализа современных общественных проблем вытекает, что проблема охраны окружающей среды — это не первопричина, а только следствие вины более тяжелой — вины перед отцами, традиции которых утрачены, перед детьми, которые предоставлены самим себе.

В современной философии эту ситуацию называют потерей органической связи с «землей». «Земля» — это не только конкретный ареал обитания, но и традиционные типы хозяйствования, символика древних культов, «исток» всего не-рационального. Человек, как жи-

вое нецивилизованное существо, узами древнейших культур был связан с растительным и животным миром, с общим ритмом Жизни, с ее законами. Вернуться в прежний мир более или менее стабильного органического единства очень сложно. Для этого необходимо прежде всего выработать систему норм отношений человека с «землей», от которой он оторвался в ходе развития технологической цивилизации.

Перед лицом тотальной угрозы жизни от биолога требуется не экспертиза и не изложение фактов в протокольных научных предложениях, а мировоззренческая доктрина, жизненное кредо. Он чувствует, что ему предопределено выступить в роли пророка-спасителя, предложить философию, стиль мышления, взгляд на мир, который позволит человечеству видеть мировоззренческую недостаточность популярного среди ученых позитивизма, который требует ограничиваться лишь констатацией фактов, но не предлагает никаких выводов из них, «практической философии», «учения о спасении». Биолог поставлен в такое положение, когда он не может ограничиться только ролью эксперта, зафиксировать факты кризиса окружающей среды. Массовая аудитория требует от него общих мировоззренческих выводов и рекомендаций к действию, определенного кодекса поведения, объяснения причин, по которым возник кризис, и рецептов, каким образом с ним справиться. Поэтому жанром К.Лоренца становится проповедь.

В то же время его позицию можно сравнить и с позицией психоаналитика, ведь «трехи» — это душевные болезни цивилизации. Современное «цивилизованное» человечество мучается множеством комплексов по поводу своего происхождения и подсознательным страхом перед лицом надвигающегося экологического Апокалипсиса. Просветительская доктрина внушила человеку, что самое лучшее — это его разум, прогресс, наука и техника. Вера в разум не согласовывалась с признанием важности биологического. Все созданное природой было признано недостаточно совершенным. Человечество долгие годы стыдилось своего родства с миром животных, болезненно утаивая от себя его наглядные признаки. К.Лоренц открывает людям глаза на ответственность многих «стыдных» явлений, а далее здравый смысл и стремление помочь себе должны вывести современного человека из тупика.

Люди давно знают о надвигающейся экологической катастрофе, но думать об этом им страшно, а потому, считает К.Лоренц, человек предпочитает веру в прогресс знанию о грядущем Апокалипсисе. Чтобы избавиться от тайного страха, надо поговорить о нем с чутким,

понимающим психоаналитиком, и хотя и пережить в результате этого еще больший страх, зато окончательный. Знание причин болезни и ее основных симптомов должно придавать пациенту веру в возможность излечения: «Все, что написано в этой книге, понять гораздо легче, чем, например, интегральное и дифференциальное исчисление, которое приходится изучать каждому школьнику. Каждая опасность вызывает меньший страх, если причины ее постигнуты наукой»⁵².

К.Лоренц всегда подчеркивал, что несмотря на то гнетущее впечатление, которое производит его критика технологической цивилизации, на самом деле он смотрит в будущее с достаточным оптимизмом.

Во-первых, точный диагноз болезни общества, научное знание о ее причинах облегчит лечение. Кроме того, люди просто не могут не бороться за выживание, ибо таков универсальный закон эволюции. К.Лоренц уповает и на Бога, веря, что Он может помочь человечеству.

Если же ставить вопрос о главной силе, которая будет действовать на практике, чтобы спасти мир, то такой силой должна стать молодежь, воспитание которой в свете новых «экоценностей» и есть единственный достаточно эффективный способ помочь гибнущему человечеству: «В условиях общечеловеческого кризиса право на оптимизм основывается на вере в силу общественного мнения, которое становится более единодушным в отношении этого круга проблем. Осознание порочности технократической деятельности произошло совсем недавно. Для того, чтобы оно совершилось в душах наших детей, необходимо изменить систему воспитания»⁵³.

Педагогические рассуждения К.Лоренца традиционно начинаются с критики «техноморфной» и просветительской системы воспитания. Эта система предполагает, что объектом воспитания являются абсолютно одинаковые по своим задаткам и способностям дети, а условия воспитания и усилия педагогов оставляют на «чистой доске» детского сознания нужные обществу записи.

В 1913 году основатель бихевиоризма Дж.Б.Уотсон выдвинул тезис, что «он мог бы воспитать из любого здорового ребенка, совершенно неважно какого происхождения и расы, художника, ученого,

⁵² Lorenz K. Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. S. 9.

⁵³ Lorenz K. Der Abbau des Menschlichen. S. 244-245.

адвоката и вообще кого угодно. Решающее значение имеет окружающая среда, а не какие-то особые задатки»⁵⁴. С этого времени «теория среды» приобрела особенную популярность в США, где педагоги пришли к еще большему обобщению: человек приходит в мир, как «чистый лист бумаги», и «программируется посредством индивидуально-го опыта — взгляд, которого придерживался английский философ Джон Локк»⁵⁵.

Критика такого подхода является исходным пунктом педагогической концепции К.Лоренца, который настаивает на необходимости учитывать огромный потенциал врожденных свойств, влияющий на дальнейшее развитие ребенка. Генетически передаются не только наследственные заболевания, талант и красота, но и, как показывают эксперименты на животных, некоторые ритуализированные формы поведения. Если бы этого не происходило, то животные не смогли бы совершенствовать приобретенные свойства и корректировать признаки в согласии со средой.

Если к ребенку относятся как к послушному материалу, из которого можно сделать все, что считают нужным его воспитатели, то огромный эволюционный опыт, закрепленный генетически, остается невостребованным и утрачивается. Подобное происходит с одомашненными видами животных, которые в ходе их приручения и использования человеком утратили многие необходимые для выживания качества.

«Псевдодемократическая» доктрина, торжествующая ныне в сфере педагогики, идет вразрез с действием биологического механизма отбора, так как не учитывает генетическую предрасположенность ребенка. К тому же в современной школе почему-то считается очень важным познакомить детей с достижениями науки и техники, в ущерб другим сферам человеческой деятельности. Суть образовательного процесса сводится к пустому заучиванию совершенно никчемной информации в виде исторических дат, хронологий и тому подобного.

Если судить по времени, которое ребенок тратит на игры с механизмами и компьютером, то его готовят к жизни в окружении железа и проводов, но никак не среди людей. Игры городского ребенка не выполняют своей необходимой функции — передачи опыта предков.

⁵⁴*Eibl-Eibesfeld I. r. Einleitung // Lorenz K. Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen. S. 19.*

⁵⁵*Ibidem.*

Игра — это важнейшая форма передачи ритуализированных форм поведения, свойственная не только человеку. Чаще всего ребенок не имеет никакого представления о том, как родители добывают средства к существованию, не видит реальной взрослой жизни кроме той, что демонстрирует телевидение. В результате молодой человек вырастает биологически неприспособленным и беззащитным перед опасностями взрослого мира.

С особенным душевным трепетом К.Лоренц говорит о важности знакомства детей с миром живой природы. Городской ребенок знает животных только благодаря примитивным комиксам и сентиментальным мультфильмам. В соответствии с назидательной просветительской традицией животные изображаются в них как воплощения каких-либо человеческих качеств, пороков или достоинств. Реальная жизнь животных в природных условиях детям совершенно неизвестна. По той же логике — «говоря о животных, имеем в виду человека» — в фильмах о животных нет сцен насилия, убийства. Здесь никто никого не ест, все мирно сосуществуют. Взрослые полагают, что если ребенок услышит крик жертвы и увидит страдания растерзываемого зайца, то это сделает его жестоким: «Почему-то считается бесчеловечным открывать перед детьми тайны природы, где соседствуют смерть и боль, радость охоты и крик жертвы»⁵⁶. Но тогда реальная, живая природа заменяется вымышленной, иллюзорной. Конечно, любить реальную жизнь в природе гораздо труднее, чем зверюшек Диснея, но если оставаться в вымышленном мире, ничего не сделаешь для спасения реальной жизни на планете.

К.Лоренц считает, что дети должны иметь возможность наблюдать реальную жизнь во всех ее взаимосвязях, лучше всего — в замкнутых биоценозах. Так, например, у них в комнате должен стоять аквариум с рыбками, который представляет собой наглядный пример сосуществования различных видов живого. Наблюдая обитателей аквариума, городской ребенок поймет, как «сосуществуют животные, частью — взаимодействующие, частью — антагонисты: растения, бактерии и целый ряд неорганических компонентов биоценоза»⁵⁷. Только пронаблюдав и постигнув жизнь органической системы в ее внутренних взаимосвязях, молодой человек будет помнить, что уничтожение одного

⁵⁶ Lorenz K. *Der Abbau des Menschlichen*. S. 243.

⁵⁷ Ibid. S. 257.

из ее элементов повлечет за собой гибель остальных. Это научит его беречь в природе все, а не решать, как это «делало Просвещение», что в ней — «вредно», что — «полезно», не устранять по своему усмотрению «плохое». Умение видеть «гармонию и дисгармонию» живого важно и в эстетическом отношении. Это формирует жизненную интуицию, то «чутье», которое нужно всякому, кто в своей деятельности встречается с живым, будь то скотовод, педагог или врач.

Рациональное, научное знание законов развития живого должно дополняться интуитивным постижением жизни. Его тайна — «резонанс» жизни в нашем организме и в организме животного, растения. Это также необходимое качество эколога — «нутром» чувствовать благополучие живой системы и даже без научных размышлений, без специальных исследований, интуитивно «тотчас же замечать нарушение, чувствовать, если в ней что-то не в порядке»⁵⁸. Хорошего врача отличает именно такой взгляд на больного — в нем больше интуиции, живого чутья, которое иногда лучше всякого рентгена позволяет видеть болезнь, перспективы ее развития и причину возникновения.

До тех пор, пока человек был близок к природе, способностью к такой интуиции обладал едва ли не каждый. Она помогала выжить. По всей видимости, идеалом для К.Лоренца является восстановление такого утерянного чутья, непосредственного постижения жизни, в подрастающем поколении. Если каждый житель Земли будет обладать «проницающим взглядом» врача, мы станем бережнее относиться друг к другу и к природе.

В нравственном отношении, подчеркивает К.Лоренц, важно воспитывать в ребенке естественное чувство любви ко всему живому. Для этого очень нужно, чтобы животные и дети общались друг с другом.

Это открывает ребенку принципиально иное, более глубокое постижение мира. Ребенок иррационально, интуитивно начинает чувствовать то, чего не схватишь в словах и в научных размышлениях. Он обретает сопричастность творческому порыву жизни и научается творить сам.

Важно, чтобы его взгляд не разлагал живое на части, анализируя рассудком и убивая при этом — как Сальери — музыку. Надо, чтобы жизнь схватывалась в интуиции разом, как единая симфония во многоголосии разных инструментов. Для того, чтобы научиться интуитивно постигать жизнь, вовсе не обязательно сидеть над учебными книжками.

⁵⁸ Lorenz K. Der Abbau des Menschlichen. S. 256.

Слушая сложнейшую классическую музыку, растворяясь в ней, переживая великую сопричастность, мы лучше постигаем природу. И — наоборот. Человек является единственным живым существом, которому присуще особое чувство — сострадание. Требование показывать детям сосуществование различных форм жизни не означает, как подчеркивает К.Лоренц, что мы воспитываем холодного и равнодушного наблюдателя.

Ребенок должен сострадать, видя боль и мучения живого существа. У него обязательно должен быть опыт такого рода эмоций. Почему-то принято считать, что подлинным ученым-биологом можно стать лишь тогда, когда научишься хладнокровно взирать на «дикие нравы» животного мира. Предполагается, что только у таких монстров-ученых объективный взгляд на мир. Однако важно понять, наконец, что способность чувствовать боль другого, сострадать — это, возможно, более ценный дар эволюции человеку, чем способность постигать мир с помощью интеллекта. Дар, которым обладает только он один из всех живых существ. К.Лоренц пишет: «В великой гармонии живого сострадание не играет никакой роли. Страдание несравненно старше, чем сострадание... Некоторые признаки сострадания можно обнаружить у шимпанзе»⁵⁹. Однако это лишь самые зачатки того чувства, которое присуще человеку. Только там, где возникает чувство любви, возможно и возникновение сострадания. Вот почему необходимо развивать в ребенке любовь к живой природе. Тогда и любовь к людям приобретет естественную основу, станет необходимой составляющей эмоционального мира человека.

Можно сказать, что одна из центральных проблем экологической философии, а точнее эко-этики и эко-педагогики — это проблема соотношения человеческих ценностей с логикой Жизни. Мир стихийной природы создан так, что нельзя избежать страдания и смерти. Природа исключительно жестока по отношению к своим детям, итогом этой жестокости является органичное существование, в полном смысле живой мир. Человек — единственное из существ, которое не только чувствует свою боль, но и обладает способностью сострадать. Но именно он ежедневно губит окружающую его жизнь.

Для современного молодого человека характерно ощущение бессмысленности и бесцельности своего существования. Пример родителей показывает ему бесперспективность потребительских «крысиных бегов». Жизнь опровергает ключевые принципы сциентистской идеологии.

⁵⁹Lorenz K. Der Abbau des Menschlichen. S. 260.

Молодые люди оказываются одинокими в холодном мире цивилизации, в царстве разума и прогресса. В этой ситуации молодежь решает, что интеллект есть источник зла, а потому впадает в мистику, в сатанизм или увлекается различными религиозными учениями, у которых чуждые этнические корни, например, восточными культами. Поэтому задача нового экологического воспитания состоит и в том, чтобы учесть эту тягу к гармонии разума и чувств, и направить стремление к чувству, к иррационализму в естественное, здоровое русло. Надо, чтобы ребенок, а затем и молодой человек, узнал: вовсе не обязательно становиться мистиком, чтобы пережить восторг и полноту чувств. Для этого достаточно обратиться к живой природе, ощутить сопричастность ей. При этом отнюдь не потребуются искусственно создавать идолов для поклонения: удивление и восхищение — вот те чувства, которые так естественны для ребенка в его отношении к живому.

Воспитанный в таком духе молодой человек легче переживает естественную для растущего организма «линьку идеалов»: «С наступлением половой зрелости молодые люди начинают отходить от ритуалов и норм социального поведения, которые переданы им по наследству посредством семейных традиций. В то же время, они становятся восприимчивыми к новым идеалам, борьба за которые может стать делом их жизни. Такая «линька» традиционных идей и идеалов — критическая фаза в индивидуальном развитии — таит в себе опасность. В этой фазе развития человек особенно подвержен влиянию доктрин»⁶⁰. В этот период молодой человек может попасть под власть идеологии, крайне вредной для общества. Следование нелепой моде, ненависть к людям другой национальности — все это явления того же порядка, равно как и интерес к мистицизму, стремление подражать героям сомнительных фильмов, знаменитым спортсменам, идолам эстрады и т.п.

Технократически мыслящее общество заносчиво полагает, что одного развития интеллекта, простого увеличения объема усвоенных знаний достаточно для выработки иммунитета к любым идеологиям. К.Лоренц подчеркивает, что такая образованность в лучшем случае повлечет за собой циничное отношение ко всем общечеловеческим ценностям, а это может привести к тяжелому психическому срыву. Уберечь молодого человека от всевластия массовых доктрин — вот главная задача новой программы воспитания. Для этого необходимо, во-

⁶⁰Lorenz K. Der Abbau des Menschlichen. S. 75.

первых, восстановить подорванное психическое здоровье подрастающего поколения. К.Лоренц считает, что это невозможно без расставания с привычным комфортом цивилизации. Собственно, он не предлагает конкретных организационных форм, в каких такое расставание должно происходить практически. Однако, каковы бы они ни были, для здорового воспитания молодой организм должен получить возможность испытать весь спектр собственных биологических реакций: почувствовать голод, усталость, радость победы над трудностями и болью и т.п. Когда молодой человек научится спокойно относиться к отсутствию удобств «нормального цивилизованного общества», он обретет независимость от его власти. И наоборот, комфорт — это средство превращения человека в раба цивилизации, в часть аморфной и дрессируемой массы.

Важной задачей воспитания является формирование у молодых людей иммунитета к расхожим идеологическим и прочим доктринам, способности их противостоять массовой моде на что бы то ни было.

«Мы создадим у наших детей иммунитет против манипуляций их душой и духом. Такая иммунизация может, в конце концов, привести к тому, что каждый подрастающий человек будет насквозь видеть технику любой пропаганды»⁶¹.

Конечно, этот путь чреват опасностями. Тот, кто борется против идеологий, может легко стать идеологом сам. Живой пример тому, по мнению К.Лоренца, — К.Маркс. Его доктрина, начавшаяся с тотальной критики идеологий, превратилась в итоге в самую влиятельную из них. И наоборот — научив молодого человека не верить никому, во всем видеть пропаганду, нельзя рассчитывать, что он в полной мере поверит тебе, что скепсис его не станет тотальным, не превратится в патологию.

Педагогическая программа К.Лоренца достаточно своеобразна и интересна. Цели, которые он ставит, действительно гуманны, способы их достижения вполне реализуемы, что тоже немаловажно. Идеал педагогики в значительной мере заимствован К. Лоренцем из собственного детства. Он рос в большой отцовской усадьбе Адольфа Лоренца, ортопеда с мировым именем. Вундеркинд Конрад заполнил сад этой усадьбы всевозможными животными. Среди них, кроме разных домашних животных, было, к примеру, более ста галок. Он мог гулять в Венском лесу столько, сколько ему вздумается, и уж конечно, у него были аквариумы с рыбками и земноводными.

⁶¹ Lorenz K. Der Abbau des Menschlichen. S. 249.

В таких условиях рос будущий Нобелевский лауреат, будущий основатель этологии. Однако это не уберегло его от попадания под власть идей национал-социализма, что и по сей день является поводом для обвинений в его адрес из левого лагеря. Впрочем, как это часто бывает у личностей незаурядных, обладающих большим самомнением, они часто идут на союз с политическим движением, надеясь «прибрать его к рукам», вдохнуть в него новое, собственное содержание, переделать его и превратить в социальную базу собственных идей.

В педагогической концепции Лоренца проявляется нормальное для экологической философии стремление восстановить принцип органичного существования в условиях тесного общения с миром живой природы. Органическое, кроме традиционно выделяемой рационализмом целесообразности, обладает также уникальной нераздельностью связи «всего со всем». Как этический принцип именно этим органичность и привлекает создателей экологических философских теорий.

Этическая революция И.Канта, предполагающая предельное воплощение принципа равенства перед долгом, следование абсолютным нормам в конкретных обстоятельствах, исключила природу из сферы нравственного. Человек освободился от всех зависимостей, получив возможность руководствоваться только предельными доводами своего рассудка. Человек получил «космическую» свободу.

Сегодня многое изменилось. Экологический кризис потребовал нравственной революции, введения новых моральных принципов. Тоска по утраченной «не-свободе» от конкретного мира, традиций, природы, которая есть результат господства планетарного мышления и планетарной этики, реализуется в попытке следовать принципу органичности как этическому. Современный человек чувствует себя слишком свободным, он утратил до-цивилизационную способность «чувствовать» неверный шаг в мире природы, чувствовать обрыв важной органической связи, который может привести его к гибели. Выход из этой ситуации современная экологическая философия видит либо в совершенствовании рационального — формирование эко-логики как средства осознавать не только факт кризиса, но и эко-логически предвидеть последствия поступка против природы; либо в восстановлении утраченного иррационального мира, для чего потребуется сохранить не только биоценозы естественного порядка, но и, говоря терминами неовиализма, естественные формы культурного приспособления.

Формула «либо — либо» в конкретных концепциях, конечно, не соблюдается слишком строго, авторы стараются совмещать оба этих направления. Но средства осуществления предложенных программ обнаруживают определенность позиции. В.Хесле настаивает на обязательном образовании, считая, что «человек ничего не смыслящий в химии и биологии вряд ли сможет сказать сегодня что-либо дельное относительно жгучих этических проблем нашего времени, даже если он владел всей этической традицией от Платона до Шелера»⁶². Очевидно, что он ориентируется на эко-логику, и только поэтому ожидает органичного, эко-логичного поступка. К.Лоренц, напротив, фиксируя предрассудки современного техноморфного сознания, верит в перспективу воспитания чувства органичности, надеясь, что оно вернет утраченное человеком ощущение связи с жизнью, эволюцией не только как зависимости, но и как основы, поддержки для своего развития.

Обобщая сказанное в данной главе, еще раз отметим, что Альтенбергским кружком был сформирован совершенно определенный подход к проблемам, которые ставит современная экологическая философия (революция в сознании, отказ от техноморфного мышления, экологизация науки), предполагающий создание новой биологии и анализа в соответствии с ее «депросветительскими» принципами человеческого этапа эволюции.

Выделенные К.Лоренцом в контексте данного подхода признаки болезни, «грехи» цивилизации, даны исключительно в критическом аспекте. Критическая позиция всегда очень выгодна, ибо создает впечатление того, что критик знает нечто лучшее, чем объект его анализа. Но в данном случае, сохраняя верность австрийской традиции, экологическая философия остается «философией возможностей», без каких-либо конкретных программ действия.

Практической частью концепции становятся ее педагогические идеи, которые, опять же в рамках австрийской предрасположенности к стоицизму, предлагают воспитывать молодежь в суровых условиях, восстанавливая ценность «чистого труда» и «простых радостей жизни». Целью эко-педагогики должно стать возрождение органичного существования, утраченного эпохой научно-технического прогресса.

⁶² Хесле В. Философия и экология. М., 1993. С. 99.

Научное издание

Екатерина Сергеевна Черепанова

**ФИЛОСОФСКИЙ РЕГИОН «АВСТРИЯ»:
ОТ ТЕОРИИ ПРЕДМЕТА
К ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КАТАСТРОФЕ**

Рекомендовано к изданию
Учеными советами философского факультета УрГУ,
Института философии УрО РАН и НИСО
Уральского отделения Российской академии наук
ЛР N020764 от 24.04.98 г. •

Редактор *О.Л.Сафьянова*
Компьютерная верстка *А.Ю.Понизовкина*

НИСО УрО РАН N116 (99). Подписано в печать 6.10.99 Формат 60 x 84 1/16.
Гарнитура Times New Roman. Печать офсетная. Усл.печ. л. 9,0.
Уч. изд. л. 8,5. Тираж 200 экз. Заказ 1311

•

Институт философии и права УрО РАН
620144, г.Екатеринбург, ул. 8 Марта, 68.
Отпечатано в цехе N4 АООТ "Полиграфист"
620151, г.Екатеринбург, ул. Тургенева, 20.